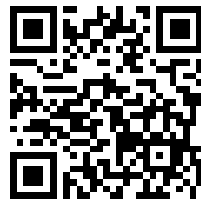

This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

GoogleTM books

<https://books.google.com>



B 1,705,184

PROPERTY OF

*The
University of
Michigan
Libraries*

1817

ARTES SCIENTIA VERITAS

43
T35
v.92
0
STUDIA PATRISTICA

VOL. VII

**Papers presented to the Fourth International Conference
on Patristic Studies**

held at Christ Church, Oxford, 1963

Part I

Editiones, Critica, Philologica, Biblica

**Edited by
F. L. CROSS**



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

1966

In der gleichen Schriftenreihe sind seit 1951 erschienen:

- Albert Ehrhard: *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Erster Teil: Die Überlieferung, III. Band 2. Hälfte, 1./2. Lieferung (S. 723–1034) [Bd. 52, II, 1/2]*
1952. 312 S. – gr. 8° MDN 18,—
- Siegfried Morenz: *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann [Bd. 56]*
1951. XII, 136 S. – gr. 8° MDN 20,— (vergriffen)
- Walter Völker: *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus [Bd. 57]*
1952. XXVIII, 672 S. – gr. 8° MDN 39,— (vergriffen)
- Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts. Herausgegeben und übersetzt von Walter Till und Johannes Leipoldt [Bd. 58]*
1954. XXIII, 63 S. – gr. 8° MDN 24,— (vergriffen)
- Walter Jacob: *Die handschriftliche Überlieferung der sogenannten Historia tripartita des Epiphanius-Cassiodor. Zum Druck besorgt durch Rudolf Hanslik [Bd. 59]*
1954. VIII, 180 S. – gr. 8° MDN 18,50 (vergriffen)
- Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolliensis 8502. Herausgegeben, übersetzt und bearbeitet von Walter C. Till [Bd. 60]*
1955. XIV, 328 S. – 2 Lichtdrucktaf. – gr. 8° MDN 54,— (vergriffen)
- Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von Joseph Reuss [Bd. 61]*
1957. XLVII, 463 S. – gr. 8° MDN 66,—
- Martin Sicherl: *Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen von Iamblichos, De mysteriis. Eine kritisch-historische Studie [Bd. 62]*
1957. XVI, 227 S. – 16 Kunstdrucktaf. – gr. 8° MDN 33,50 (vergriffen)
- Studia Patristica I–II. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. Edited by Kurt Aland and F. L. Cross [Bd. 63 und 64]*
1957. Part I: XI, 700 S. – gr. 8° – MDN 48,— (vergriffen) Part II: IX, 560 S. – gr. 8° – MDN 48,—
- Helmut Köster: *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern [Bd. 65]*
1957. XVII, 274 S. – gr. 8° MDN 34,—
- Eustathius. *Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée. Edition critique avec prolegomènes et tables par Emmanuel Amand de Mendieta et Stig Y. Rudberg [Bd. 66]*
1958. LXIV, 132 S. – gr. 8° MDN 25,—
- Hans Lietzmann: *Kleine Schriften. Herausgegeben von Kurt Aland*
Band I: *Studien zur spätantiken Religionsgeschichte [Bd. 67]*
1958. X, 487 S. – 36 Abb. auf 15 Kunstdrucktaf.,dav. 2 Falttaf. – gr. 8°
Ganzl. MDN 47,— (vergriffen) Brosch. MDN 43,—
Band II: *Studien zum Neuen Testament [Bd. 68]*
1958. X, 303 S. – gr. 8° Ganzl. MDN 30,— (vergriffen) Brosch. MDN 26,—
- Vinzenz Buchheit: *Studien zu Methodios von Olympos [Bd. 69]*
1958. XVI, 181 S. – gr. 8° MDN 22,50
- Georg Strecker: *Das Judenthum in den Pseudoklementinen [Bd. 70]*
1958. X, 296 S. – gr. 8° MDN 33,50
- Kurt Treu: *Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem „Dion“ [Bd. 71]*
1958. XII, 184 S. – gr. 8° MDN 14,50
- Neue Homilien des Makarius/Symeon I: Aus Typus III. Herausgegeben von Erich Klostermann und Heinz Berthold [Bd. 72]*
1961. XXVIII, 178 S. – gr. 8° MDN 34,50
- Studia Evangelica I. Papers presented to the International Congress on "The Four Gospels in 1957" held at Christ Church, Oxford, 1957. Edited by Kurt Aland, F. L. Cross, Jean Daniélou, Harald Riesenfeld and W. C. van Unnik [Bd. 73]*
1959. XI, 813 S. – 1 Kunstdrucktaf. – gr. 8° MDN 88,— (vergriffen)

STUDIA PATRISTICA

VOL. VII

**Papers presented to the Fourth International Conference
on Patristic Studies
held at Christ Church, Oxford, 1963**

Part I

Editiones, Critica, Philologica, Biblica

**Edited by
F. L. CROSS**



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

1966

Die Kommission für spätantike Religionsgeschichte:

**Friedrich Zucker (komm. Vorsitzender), Alexander Böhlig,
Hans Frhr. v. Campenhausen, Gerhard Dellling, Hermann Dörries, Otto Eißfeldt
Walther Eltester, Erich Fascher, Hermann Grapow, Werner Hartke,
Johannes Irmscher, Günther Klaffenbach, Johannes Leipoldt†,
Max Rauer, Harald Riesenfeld, Wilhelm Schneemelcher,
Imre Trencsényi-Waldapfel, Willem Cornelis van Unnik
Leiter der Arbeiten: Kurt Treu**

**Gutachter dieses Bandes: Walther Eltester und Johannes Irmscher
Redaktoren dieses Bandes: Günther Christian Hansen und Kurt Treu**

**Erschienen im Akademie-Verlag GmbH, 108 Berlin, Leipziger Straße 3-4
Copyright 1966 by Akademie-Verlag GmbH, Berlin
Lizenznummer: 202 · 100/161/66
Gesamtherstellung: IV/2/14 · VEB Werkdruck Gräfenhainichen · 2358
Bestellnummer: 2030/35 · ES 7 M · 72,50**

Foreword

The three volumes of *Studia Patristica* numbered VII, VIII and IX will contain papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies which met at Christ Church, Oxford, on 16–21 September 1963. It is expected that Volume VII will be in our readers' hands early in 1966 and that the other two volumes will be published in the course of that year. The arrangement, as in previous volumes, is by subject matter. The publisher intends to supply a fresh cumulative index at the end of Volume IX, a tool whose usefulness increases (as we know from personal experience) as the series grows.

Our thanks are due to our contributors, who have allowed their papers to be included in these pages, and once again to the Kommission für spätantike Religionsgeschichte of the Berlin Academy for including the *Acta* of the Conference in their series of *Texte und Untersuchungen*. In particular gratitude must be expressed to Prof. Johannes Irmscher, to Dr. Kurt Treu and to their collaborators for the skill and care with which they are seeing the volumes through the press. Our admiration for their work increases as the years go by. Nor can we omit to record again our thanks to Miss Elizabeth A. Livingstone whose continued editorial assistance is beyond praise.

Christ Church
Oxford
14 October 1965

F. L. CROSS

Table of Contents

Part I

Inaugural and Concluding Addresses

J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, Leiden	
Tradition and Authority in the Early Church	3
J. DANÉLOU S. J., Paris	
Les Pères de l'Eglise et l'Unité des Chrétiens	23

I. Editions

E. AMAND DE MENDIETA, Winchester	
L'édition critique des homélies de Basile de Césarée	35
D. J. CHITTY, Upton	
Towards an Edition of the Erotapocrises of Varsanuphius and John	46
J. T. CUMMINGS, Washington	
Towards a Critical Edition of the <i>Carmen de vita sua</i> of St. Gregory Nazianzen	52
S. L. GREENSLADE, Oxford	
The Printer's Copy for the Eton Chrysostom, 1610-13	60
MARIE LOUISE GUILLAUMIN, Paris	
A la recherche des manuscrits d'Irénée	65
R. HANSLIK, Vienna	
To the Hundredth Anniversary of C.S.E.L.	71
R. W. HUNT, Oxford	
Greek Manuscripts in the Bodleian Library from the Collection of John Stojković of Ragusa	75
F. PASCHKE, Berlin	
Die griechische hagiographische Texttradition zum Fest des Klemens von Rom	83
E. ROUILLARD O. S. B., Wisques (Pas-de-Calais)	
Peut-on retrouver le texte authentique de la prédication de Saint Basile?	90
K. TREU, Berlin	
Fragmente von vier Handschriften der Basilien-Homilien in Moskau (Lenin-Bibliothek Gr. 186,7.19.20.26)	102
F. WINKELMANN, Berlin	
Die handschriftliche Überlieferung der Vita Metrophanis et Alexandri (BHG 1279)	106

II. Critica

J. A. DE ALDAMA S. J., Granada	
Historia y balance de la investigación sobre homilias pseudocri-	
sotómicas impresas	117
R. BRAUN, Nice	
Le problème des deux livres du <i>De cultu feminarum</i> de Tertullien.	
Un ouvrage homogène ou deux écrits distincts?	133
P. CANIVET S. J., Paris	
Le <i>Περὶ Ἀγάτης</i> de Théodoret de Cyr postface de l' <i>Histoire Philo-</i>	
<i>thée</i>	143
J. DANÉLOU S. J., Paris	
La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse	159
J. DOIGNON, Bordeaux	
Hypothèse sur le contenu du <i>Contra Dioscorum</i> d'Hilaire de Poitiers	170
J. DUMORTIER, Lille	
L'ancienne traduction latine de l' <i>Ad Theodorum</i>	178
B. EMMI, Roma	
Tentativo d'interpretazione del dialogo tra Anna e la serva nel	
Protovangelo di Giacomo (3,11-5,5)	184
H. GÖRGEMANNS, Heidelberg	
Die „Schöpfung“ der „Weisheit“ bei Origenes. Eine textkritische	
Untersuchung zu <i>De principiis</i> Fr. 32	194
P. W. HARKINS, Cincinnati	
The Text Tradition of Chrysostom's Commentary on John	210
C. KANNENGIESSER S. J., Lyon-Fourvière	
Les différentes recensions du traité <i>De incarnatione verbi</i> de S. Atha-	
nase	221
F. J. LEROY S. J., Usumbura (Burundi)	
Le pseudo-Grégoire le Thaumaturge (<i>in Annuntiationem</i>), Jérusa-	
lem et Proclus de Constantinople (hom. 6)	230
FAIRY VON LILIENFELD, Jena	
Zur syrischen Kurzrezension der Ignatianen. Von Paulus zur Spiri-	
tualität des Mönchtums der Wüste	233
ANNE-MARIE MALINGREY, Lille	
La tradition latine d'un texte de Jean Chrysostome (<i>Quod nemo</i>	
<i>laeditur</i>)	248
M. MARCOVICH, Mérida (Venezuela)	
Hippolytus and Heraclitus	255
V. PALACHKOVSKY, Paris	
Une interpolation dans l' <i>Ancoratus</i> de S. Epiphane	265
M. RICHARD, Paris	
Deux lettres perdues de Cyrille d'Alexandrie	274
J. SCHLICK, Metz	
Composition et chronologie des <i>De virtutibus sancti Martini</i> de	
Grégoire de Tours	278

M. A. SMITH, Oxford	
Did Justin know the Didache?	287
J. STEVENSON, Cambridge	
The <i>Epitome</i> of Lactantius, <i>Divinae Institutiones</i>	291
D. VAN DAMME O. P., Louvain	
Pseudo-Cyprian, <i>Adversus Iudaeos</i> : the Oldest Sermon in Latin?	299
A. VAN ROEY, Louvain	
Two New Documents of the Nestorian Controversy	308
N. WALTER, Naumburg (s.)	
Zur Überlieferung einiger Reste früher jüdisch-hellenistischer Literatur bei Josephus, Clemens und Euseb	314
J. H. I. WATT, Dundee	
The Authenticity of the Writings Ascribed to Leontius of Byzantium. A New Approach by means of Statistics	321
H. M. WERHAHN, Aachen	
Dubia und Spuria unter den Gedichten Gregors von Nazianz	337
MOLLY WHITTAKER, Nottingham	
Some Textual Points in Tatian's <i>Oratio ad Graecos</i>	348

III. Philologica

P. MIQUEL, Paris	
<i>Περί</i> . Contribution à l'étude du vocabulaire de l'expérience religieuse dans l'œuvre de Maxime le Confesseur	355
E. MOUTSOULAS, Bonn	
Der Begriff „Häresie“ bei Epiphanius von Salamis	362
G. RUHBACH, Heidelberg	
Zum Begriff <i>ἀντίθεος</i> in der alten Kirche	372
P. SCAZZOSO, Milano	
Elementi del linguaggio pseudo-dionisiano	385
P. STOCKMEIER, Trier	
Der Begriff <i>naidela</i> bei Klemens von Rom	401
A. TANGHE, München	
Le lexique du vocabulaire de Jean Damascène	409
A. TUILIER, Enghien-les-Bains	
Le sens de l'adjectif <i>ὀκνομενικός</i> dans la tradition patristique et dans la tradition byzantine	413

IV. Biblica

H. A. BLAIR, Truro	
The Age of Jesus Christ and the Ephesian Tradition	427
W. J. P. BOYD, Bodmin	
Origen on Pharaoh's Hardened Heart. A Study of Justification and Election in St. Paul and Origen	434
H. H. ESSER, Berlin	
Thesen und Anmerkungen zum exegetischen Paulusverständnis des Pelagius	443

R. M. GRANT, Chicago	
The Book of Wisdom at Alexandria. Reflections on the History of the Canon and Theology	462
G. C. HANSEN, Berlin	
Zu den Evangelienzitaten in den „Acta Archelai“	473
MARGUERITE HARL, Paris	
La prise de conscience de la «nudité» d'Adam. Une interprétation de Genèse 3.7 chez les Pères Grecs	486
V. KESICH, Tuckahoe, N. Y.	
The Antiocheans and the Temptation Story	496
A. LAURAS S. J., Laval	
Le commentaire patristique de Lc. 21,25-33	503
P. LEBEAU, Louvain	
La parole eschatologique de Jésus à la Cène (Mt. 26,29) dans l'exé- gèse patristique	516
A. LEVENE, London	
The Blessings of Jacob in Syriac and Rabbinic Exegesis	524
B. M. METZGER, Princeton	
The Christianization of Nubia and the Old Nubian Version of the New Testament	531
H. SORLIN, Vienne	
Un commentaire inédit sur Job, attribué à St. Jean Chrysostome	543
M. SPANNEUT, Lille	
Eustathe d'Antioche exégète	549
L. THUNBERG, Upsala	
Early Christian Interpretations of the Three Angels in Gen. 18	560
N. WALKER, West Ewell	
Patristic Evidence and the Priority of Matthew	571
G. G. WILLIS, Wing	
Patristic Biblical Citations. The Importance of a Good Critical Text, Illustrated from St. Augustine	576

Index of Authors

- Aldama, J. A. de 117
Amand de Mendieta, E. 35
Bakhuizen van den Brink, J. N. 3
Blair, H. A. 427
Boyd, W. J. P. 434
Braun, R. 133
Canivet, P. 143
Chitty, D. J. 46
Cummings, J. T. 52
Daniélou, J. 23. 159
Doignon, J. 170
Dumortier, J. 178
Emmi, B. 184
Eßer, H. H. 443
Görgemanns, H. 194
Grant, R. M. 462
Greenslade, S. L. 60
Guillaumin, Marie Louise 65
Hansen, G. C. 473
Hanslik, R. 71
Harkins, P. W. 210
Harl, Marguerite 486
Hunt, R. W. 75
Kannengiesser, C. 221
Kesich, V. 496
Lauras, A. 503
Lebeau, P. 516
Leroy, F. J. 230
Levene, A. 524
Lilienfeld, Fairy von 233
Malingrey, Anne-Marie 248
Marcovich, M. 255
Metzger, B. M. 531
Miquel, P. 355
Moutsoulas, E. 362
Palachkovsky, V. 265
Paschke, F. 83
Richard, M. 274
Rouillard, E. 90
Ruhbach, G. 372
Scazzoso, P. 385
Schlick, J. 278
Smith, M. A. 287
Sorlin, H. 543
Spanneut, M. 549
Stevenson, J. 291
Stockmeier, P. 401
Tanghe, A. 409
Thunberg, L. 560
Treu, K. 102
Tuilier, A. 413
van Damme, D. 299
van Roey, A. 308
Walker, N. 571
Walter, N. 314
Watt, J. H. I. 321
Werhahn, H. M. 337
Whittaker, Molly 348
Willis, G. G. 576
Winkelmann, F. 106

INAUGURAL AND CONCLUDING ADDRESSES

J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

J. DANÉLOU

Tradition and Authority in the Early Church

Inaugural Address to the Conference,
delivered on 16 September 1963 in the Examination Schools, Oxford,
by Professor J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, Leiden

As I was preparing this paper on the relationship between Tradition and Authority in the early Church, I found that there were so many meanings attached to the word Authority that I became thoroughly confused. There are substantial articles on the subject in the *Oxford English Dictionary* and in Hastings's *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, but they did not immediately clear up my difficulty. One of the meanings of Authority is power to enforce obedience. Without the element of coercion, it is said, authority has no real meaning; all authority inhibits, enforces or inflicts punishment. This, however, cannot be the meaning of authority in the Church. *Nec religionis est cogere religionem* is a well-known quotation from Tertullian's speech to the Roman governor, Scapula¹. There is a still more famous dictum of St. Augustine: 'I should not have believed the Gospel had not the authority of the Catholic Church compelled me'². Clearly, Augustine did not mean to suggest that the Church had used force to make him believe the Gospel. He is here pointing to the persuasiveness of the Church, in just the same way as elsewhere he recommends that those who have been misled by heretical books would be better instructed by the high authority of the Church and other learned persons³. On the surface of it, it sounds as if his recommendation has certain reservations. But this cannot be the case, for, as the useful short article on 'Authority' in the *Oxford Dictionary of the Christian Church* rightly puts it, for us Christians the revelation given through Jesus Christ is final and his teaching has authority which is abso-

¹ Tertullian, *Ad Scapulam* II, 2; cf. Cassiodorus, *Var.* II, 27, *religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur quod credat invitus*.

² Augustine, *Contra epist. fundamenti*, 5, 6.

³ Aug., *de cat. rud.* VIII, 12.

lute. So it was, of course, for Augustine. Nevertheless, the Church has no power to enforce belief, nor should it have, and this fact is the background of both these sayings. The *Dictionnaire de théologie catholique* has no article on authority. The *Dictionnaire de droit canonique* gives a cross reference to 'pouvoir'; under 'pouvoir de l'Église' it draws a clear distinction between 'supériorité' and the legal significance of authority. In this paper I hope to deal with the kind of authority which implies no power to enforce obedience. I am concerned not with the effective power behind established authority or law, but rather with 'supériorité'. This limitation of scope is unavoidable.

If we may take *ἐξουσία* as the Greek equivalent for at least some aspects of the Latin *auctoritas*, it is interesting to look at the various renderings of the word in the different translations of the New Testament. The Authorized Version of Matthew 7, 29 reads: 'For He taught them as One having authority'; but for Luke 4, 32 it gives 'For His word was with power'. The New English Bible translates both passages as 'with a note of authority'. Matthew 9, 6 is rendered in the Authorized Version, 'The Son of Man hath power on earth to forgive sins', but in the New English Bible, 'The Son of Man has the right on earth to forgive sins'. Matthew 28, 18 reads in the Authorized Version: 'All power is given unto Me'; in the New English Bible, 'Full authority has been committed to Me'. It would be easy to multiply examples of this kind of vacillation on the part of the translators, but I must leave this question aside. Neither am I proposing to deal with the problem of the relationship of *ratio* and *auctoritas*. Rather I will conclude these introductory remarks by quoting the classical passage from the letter written by Pope Gelasius I to the Emperor Anastasius in 494: *Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas*¹. Despite the largely convincing efforts of U. Gmelin to argue that no contradiction is implied in the words *auctoritas* and *potestas*², for the present purposes I will permit myself to accept the traditional interpretation of the passage in order to make it clearer that this paper is con-

¹ Gelasius, ep. XII, ad Anastasium imp., Thiel, p. 349.

² U. Gmelin, *Auctoritas. Römischer Princeps und päpstlicher Primat*, Stuttgart 1937, p. 145.

cerned with authority in the Church and not with power, with persuasiveness, with weight of argument, with right perhaps, but not with coercion. To use the German terminology, with *Vollmacht* and not with *Gewalt*, – if this is the distinction between these words; in French with *supériorité*, *autorité pure*, *influence* and not with *pouvoir*, *puissance* or *empire*. In my own language we make the clear and simple distinction between *gezag* and *macht*.

Further, I prefer to speak not about authorities in the early Church in the plural, but about authority in the singular. It seems possible to draw an analogy here with the use of the word *traditiones* in the plural and the singular *traditio*, a distinction which has seemed relevant and has found its way into theological discussions of the problem of tradition in recent years¹.

I. Ecclesiology

In the early Church supreme authority attaches to the Scriptures and to the apostolic Tradition which guarantees the *κήρυγμα*, its truth and correct interpretation. All other authorities, such as the *regula fidei* and the ecclesiastical ministry, are essentially dependent on, or even implied in, the apostolic Tradition.

When one considers authorities in the plural, one can see several ways in which authority became a concrete power in the early catholic Church. Good surveys are given in the article on *Auctoritas* by G. Tellenbach in the *Reallexikon für Antike und Christentum* and in a short study of *Authority in the Apostolic Church* by R. R. Williams, Bishop of Leicester. The Bishop enumerates six manifestations of authority. The first is entitled 'Apostolic Authority in Action', the last 'The Authority of Christ in His Church'; between these he treats as even more concrete entities 'Authority in History', the 'Authority of Dynamic Happenings' and, as the most realistic of them all, the 'Authority of the Ministry' and the 'Authority of Common Practice'. 'Through all these various forms of "authority" there was felt to be exercised the supreme authority of *Christos Kyrios*', whose Lordship is, of course, repeatedly emphasized and defended in

¹ Yves M.-J. Congar, O. P., *La Tradition et les Traditions. Essai historique*, Paris 1960.

² Cross, *Studia Patristica* VII

St. Paul's writings, such as 1 Cor. 15, 24, 25, Col. 2, 15, Phil. 2, 9 and especially in Col. 1, 16–18, the classical expression of the whole doctrine: 'For by Him were all things created . . . And He is before all things . . . And He is the head of the body, the Church'. If the interpretation of the Hebrew word *rêshith*, as the origin, sum total, head, first fruits, is accepted, it becomes clear that Christ has the pre-eminence in every category and every realm. 'These and similar passages bring out clearly the authority of Christ over the world and over the Church. Over the world He reigns, as its true inner principle, the embodiment of the purpose behind creation; over the Church He rules in the intimate relationship of head to body, husband to wife'¹. So writes Dr. Williams.

This concept of Christ's work leads on to the general idea of authority as the inner principle of the numerous more incidental authorities in ecclesiastical practice as well. It is the background of the Pauline idea of *ἀνακεφαλαιώσεις*, which plays a central part in St. Irenaeus's Christology: 'gather together in one all things in Christ' (Eph. 1, 10). *Ἀνακεφαλαιώσεις* means that the end is joined with the beginning and that by recapitulation under one Head the fulfilment of man's destiny should be realized in the image of the Incarnate Logos. In the person of the Redeemer, who was at once both God and man, perfect redemption had been won². Irenaeus's view of this fundamental regeneration was adopted by St. Athanasius. In his second *Oratio contra Arianos* Athanasius explains how the Son of God, by His Incarnation, became the beginning (head and principle or origin) of the new creation; and with Him (i. e. after the new beginning) the 'new people' has been created. It was in this sense that one should interpret Christ's own saying, 'I have glorified Thee on the earth: I have finished the work which Thou gavest Me to do' (John 17, 4; ch. 66). Manhood has been brought to perfection in Him and so returned to its original state (ch. 67). Although Athanasius's terminology differs considerably from Irenaeus's, the idea is the same. Both taught that Jesus Christ became incarnate *ut finem coniungeret principio, id est, hominem Deo* (Iren., adv. haer. IV, 34, 4, Harvey). Things began anew.

It is clear that this new beginning, this regeneration, in the early Church was the sum and substance of faith and the one and

¹ R. R. Williams, *Authority in the Apostolic Age*, London 1950, pp. 110–111.

² N. Bonwetsch, *Die Theologie des Irenäus*, Gütersloh 1925, pp. 98–104.

only starting-point for Christian life. Such was the apostolic *κήρυγμα* that constituted the Church, in whatever different forms it may have been preached. In the post-Apostolic age, we find in the *Apology* of Aristides the concept of a 'new people', a third race supplanting both the Greeks and the Jews; this term is here used anthropologically, not politically¹. Christianity was a religion ('that is, a dogma expressed in a worship'), and, unlike Judaism, the Christian Church from the outset was primarily a religious body, and only in a very restricted sense comparable to Judaism as a civil organization within the Roman Empire².

It is hardly possible to over-emphasize the importance of this theological concept of a new exordium. What has been called 'Der prophetische Beweis', the idea that the time of prophecy was over and that what had been foretold had been fulfilled in Christ, was present in every Christian mind. It stimulated new life and lay behind the strong eschatological expectations of the period. 'Old things are passed away' (2 Cor. 5, 17). When Irenaeus, in the course of his argument with those who do not understand the relationship between Christ and the One God, poses the question: 'What new thing did the Lord bring by His coming?', his answer is: 'Every new thing, bringing Himself, as was announced'. He adds: *Omnia enim ipse adimplevit veniens, et adhuc implet in Ecclesia, usque ad consummationem, a lege praedictum Novum Testamentum*³.

The Pauline *κήρυγμα* of the *καὶνὴ κτίσις* (2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15) did not remain just an abstract idea. It was an article of faith and it found its realization in the Church, and indeed everywhere, as Irenaeus said: *unus Christus Jesus dominus noster, veniens per universam dispositionem et omnia in semetipsum recapitulans . . . uti, sicut in supercaelestibus et spiritualibus et invisibilibus princeps est Verbum Dei, sic et in visibilibus et corporalibus principatum habeat, in semetipsum primatum assumens, et apponens semetipsum caput Ecclesiae, universa attrahet ad semet-*

¹ Aristides, *Apologia* 2. Dom Gregory Dix, 'The Ministry in the Early Church, c. A. D. 90-410', in K. E. Kirk, *The Apostolic Ministry*, London 1947, p. 243.

² Dix, o. c. p. 187: ' . . . the largely uneducated members of a semi-secret, society nearly 2000 years ago, men who were in no way interested in juridical concepts or in any forms of theorizing for its own sake, and who have consequently left us only indirect evidence for the analysis of their own ideas'.

³ Irenaeus, *adv. haer.* IV, 56, 1 (Harvey).

*ipsum apto in tempore*¹. St. Paul had referred to Christ as the *κεφαλή τῆς ἐκκλησίας* in Colossians and in Eph. 5, 23, the epistle which deals with the border area of transition between the eternal Church and its temporal realization. We shall therefore do well not to neglect these fundamental ideas in our inquiry into authority in the early Church; indeed, they should be placed in the centre of the picture. Such a dictum as 'Ye are Christ's; and Christ is God's' (1 Cor. 3, 23) was no merely theoretical piece of doctrine for the Church of the confessors and martyrs. *Plantata est enim ecclesia paradisos in hoc mundo*, says Irenaeus²; and the *Didascalia* also describes the Church as God's plantation³. I do not wish to re-mythologise the history of the early Church, but I take it that a properly historical interpretation of Church history has to take serious account of these theological notions which play so important a part in the writings of the early Fathers.

II. Apostolicity

It is commonly recognized that in addition to the authority of the Scriptures, the authority of the Apostles was held in high esteem in the early Church, e. g. in the Church Orders. The authority of such pseudonymous texts as the *Didache of the XII Apostles of the Lord*, the *Didascalia*, the *Constitutiones* and the *Canons* depended on the assumption that they were of apostolic origin. The same applies to the *Traditio Apostolica* of Hippolytus. Irenaeus entitled his work *The Demonstration of the Apostolic Teaching*. Apostolicity represented the organic link between the Head of the Church and the historical Church in the fields both of Church-order and teaching. This is to say that the realization of Christ's Gospel, the kerygma of the new life, had taken place, as the early Church viewed it, in the persons of the Apostles and by their operation. As Christ's Apostles they are these who became the first true Fathers of the Church.

The biblical image of the Apostles can help us to the understanding of this concept. The meaning of the Apostles' office,

¹ Iren., adv. haer. III, 17, 6.

² Iren., adv. haer. V, 20, 2.

³ Didascalia I, 1. The interpretation of 2 Clement 14, 'the first and spiritual Church' is more difficult. *Plantationem vero plantatam a Deo patre*, Cyr., ep. 59, 7, 3.

says Dom Gregory Dix, is quite clear. 'They are not officers of the Christian society, but the envoys of God. As Jesus, "the Apostle and High-priest of our confession" (Hebr. 3, 1) is the *shaliach* or plenipotentiary of God, so after His Ascension the Twelve are His plenipotentiaries, empowered like Him by the Messianic Spirit to fulfil and continue His own Messianic mission'¹. It is difficult to say whether in the consciousness of the early Christians it was the empirical Church as an organisation or the Head of the Church and His Apostles, in a word the new life, which was a reality. Leaving this problem unsolved, I want to emphasize that the early catholic theologians such as Tertullian and St. Cyprian time and again, without asking many questions, recur to the origin of the Church, that is to its Founder through the doctrine and the order which His Apostles had transmitted. The present-day state of things, they say, is to be judged by the standard of the origins: *omne genus ad originem suam censeatur necesse est*². In this connection Irenaeus and Tertullian alike refer to the demonstrable apostolic foundation of some of the principal Churches, from which the others are descended. In principle they deny here any *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. That mysterious jump from the origins through the Apostles to the empirical Church of history did not trouble them. As modern Church historians we are accustomed to emphasize the increasingly institutional character of the empirical Church with its own nature and laws, for the greater part not derived from Christ and His Gospel but borrowed from the surrounding profane and religious societies (E. Hatch; A. Harnack). This aspect of the matter was not of primary interest to the early Church. The *Didascalia*, following Hippolytus, gives this description of a bishop: he should love all his people because, should the case arise, he must be able to judge righteously; he bears the *τύπος* of God; he must be severe as God Almighty and he must receive the penitents in love as God Almighty; he is father and lord, a mediator who regenerates his children by baptism. We may compare St. Paul, 1 Cor. 4, 15, *in Christo Jesu per Evangelium vos genui*; therefore, as the *Constitutiones* put it, the bishop should be honoured more than earthly parents³. Such ideas as these also have a right to be taken into account in Church history.

¹ Dix, o. c., p. 230.

² Tert., de praescr. haer. 20, 7.

³ Didascalia II, 1, 11–12; Constit. Ap. II, 4.

What did the early catholic Fathers find when they turned to the origins of the Church? Where were the origins to be found? Here only one unambiguous answer can be given: it is the Apostles. Therefore these Fathers never claimed to know any other unchallengeable authority in the Church than the authority of the Apostles, of Scripture and of 'tradition'.

Tertullian and Irenaeus vie with each other in making this point as emphatically as possible. It is incredible, as both of them state, that the Apostles did not know the full *κήρυγμα* or did not transmit the complete order and rule to all the world; they were mistaken in nothing¹ and so their Churches are in the possession of the truth. There is a continuous line from God by Christ through the Apostles to the Church. In his *Prescription of the Heretics* Tertullian twice speaks of this line in a striking fashion. In ch. 21, 4 he refers to the doctrine which contains what the Churches received from the Apostles, the Apostles from Christ and Christ from God. In ch. 37, 1 he calls it the *regula* which the Church hands down having received it from the Apostles, the Apostles having received it from Christ and Christ from God.²

In these words, which put the chain of tradition and order on a level with revelation, we discover how the early Catholic Church viewed the realization of the *καὶνὴ κτίσις* in men, i. e. in the Church. They described it in a very simple way, as descending in one unbroken line from God and from Christ through the Apostles to the Church. Clement of Rome had already said the same thing at an earlier date when the question of authority had been a practical problem in the Church at Corinth. In 1 Clement 42 he says: 'The Apostles received the Gospel for us from the Lord Jesus Christ; Jesus Christ was sent forth from God. So then Christ is from God and the Apostles are from Christ. Both therefore came of the will of God in the appointed order'. This is Clement's first point. Then he continues: 'Having therefore received a charge, and having been fully assured through the resurrection of our Lord Jesus Christ and confirmed in the word of God with full assurance of the Holy Ghost, they went forth

¹ Tert., de praescr. haer. 28; Iren., adv. haer. III, 12, 6; IV, 53, 2; V praef., 20, 1.2.

² *id sine dubio tenentem quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit*, Tert., de praescr. haer. 21, 4; *in ea regula incedimus quam ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit*, ib., 37, 1.

with the glad tidings that the kingdom of God should come. So preaching everywhere in country and town, they appointed their first-fruits when they had proved them by the Spirit to be bishops and deacons unto them that should believe' (J. B. Lightfoot). These texts are trying to say that everything that Christ did and taught and had created by his life, his word, his death and resurrection is to be discovered in the Churches as founded by the Apostles. The transition from Christ's revelation to the historical Church is no more a matter of doubt for Tertullian than the summarizing of the kerygma in the rule of faith: *Haec regula a Christo, ut probabitur, instituta, nullas habet apud nos quaestiones nisi quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt*. This is what was also meant by Cyprian in his appeal: *si ad evangelicam auctoritatem atque ad apostolicam traditionem sincera et religiosa fide revertamur*¹.

III. The Apostolic Authority of the Episcopate

It follows logically that, just as the content of the rule of faith is to be considered not as a merely human, intellectually formulated dogma, but as a divinely given doctrine, even so the Church is not just a collection of religious human beings, but the Body of Christ and His creation. In this context the ministry has an intrinsic value. As has been already noted, it is irrelevant that, in the texts I have quoted, Tertullian's purpose is to justify the tradition of doctrine, while Clement is concerned with the institution of episcopacy². Essentially there is no difference between these two writers; both points of view are implied in the contexts of the two passages, since both are derived from an appeal to the position of the Apostles. God – Christ – the Apostles: that is the foundation on which the Church rests, and the Bishops (with their deacons) form the fourth link in the chain, just as necessary as the first three and just as firmly established according to the divine purpose. This point is made by Harnack in his useful commentary on 1 Clement³. Unquestionably, too,

¹ Cypr., ep. 73, 15, 2.

² R. F. Refoulé, *Tertullien, Traité de la prescription contre les hérétiques*, S. C. no. 46, Paris 1957, p. 115, n. 3.

³ A. von Harnack, *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians* (I. Clemens-

appeals to the Apostles, in the context of Church order, were concerned with matters of doctrine. Hegesippus, too, who travelled all over the Greek and Roman world to draw up his lists of episcopal succession, was concerned with apostolic doctrine as well as with episcopacy; his idea of *διαδοχή* implied both¹. These are the two elements which constitute the authority of the ministry. The emphasis with which St. Irenaeus argues this point can be illustrated here by a single quotation: 'Wherefore one must obey the presbyters (i. e. the Bishops) in the Church, who have their succession from the Apostles, who with the succession to the episcopate have received *charisma veritatis certum* according to the Father's pleasure'.²

In the Church which can be said to have two natures according to its spiritual origins – God's plantation and its human condition – the Bishop is prominent. Let us therefore look at his position in order to understand how apostolic authority was realized in the early Church.

In 1937 U. Gmelin published his outstanding study on Authority from the time of the Roman princeps – and before – down to the establishment of the primacy of the Pope³. The second part of the article on 'Authority' in *RAC* largely summarizes this book. Gmelin shows that in the writings of St. Cyprian the position and the authority of the Bishop, his *potestas*, are unambiguously modelled on the *potestas* of the Roman magistrates; but that there is also another element in it. For on the one hand the Bishop is chosen by the people and on the other the Bishop's *potestas* originates from the purely religious *potestas ligandi et solvendi*, which the Lord, the Head of the Church, committed to Peter and the other Apostles. Gmelin asserts, however, that Cyprian never speaks of a special *auctoritas* of the Apostles. But it seems to me that Cyprian did not need to mention this *auctoritas* expressly because the authority of the Apostles was unquestioned and it

brief), Leipzig 1929, p. 115. Harnack's shrewd criticism of Clement's quotation of Isaiah 60, 17 must remain undiscussed.

¹ Eusebius, h. e. IV, 22.

² Iren., adv. haer. IV, 40, 2.

³ Gmelin, o. c. Vide p. 4, n. 2. H. Hohensee, *The Augustinian Concept of Authority*, Folia, Supplement II, 1954, deals with the word *auctoritas* and its different aspects in Augustine's work with great completeness; it has the merits of all word-lists as an instrument of study and also its own difficulties and restrictions.

was episcopal authority that represented it in the eyes of the people. If this is true, the nature of the Bishop's authority is obvious. Having been chosen by the Church, the Bishop is considered to have been as much elected by the Lord Himself, in an indirect way, as the Apostles had been. Therefore the Bishop's authority, being of apostolic origin, is fully authentic in the Church.

It is commonly held that Irenaeus and Cyprian are to be regarded as the protagonists of the more developed doctrine of the episcopate and of episcopal practice. It is claimed, then, that *auctoritas* in the writings of Tertullian still had two aspects: first the authority of the Apostles and their successors, modelled on the *auctoritas* in Roman civil law (i. e. the privilege of age and honour) and secondly the *auctoritas* of the *princeps*, or *potestas*. Somewhat later a development from the first individual to the second more official authority occurs in the Church. 'As the development into a hierarchical Church conveyed the divine *potestas* on human officers, and as the Bishops, founding their own position on *potestas*, became mediators of salvation, both aspects of authority come together and became the foundation of Church ministry.' As Gmelin said, the stone was rolling¹. In Gmelin's presentation Cyprian figures as the father who developed this doctrine in a decisive way. Parallel with or even opposing the secular *potestas* there was now in the Church the sacerdotal *potestas* as a real *potestas*, and the Bishops had to protect *potestatis nostrae honorem*.

All this is very well said and for the most part agrees with the views of A. Beck in his study of Roman Law in Tertullian and Cyprian², of E. Caspar in his great *History of the Papacy*³, and of others. Gmelin does not go as far as some others in his criticism of the tendency towards usurpation which could be found in this development. For a well-balanced picture, however, of Cyprian's conception of episcopal authority, something more needs to be said. There are other aspects which show much more dialectic intrinsically inherent in its apostolic nature.

¹ Gmelin, o. c., p. 93 and 91. Cf. *sacerdotalis censura, sacerdotalis auctoritas et potestas, cathedrae auctoritas*, Cypr., ep. 59, 3; 26, 5, 1; 18, 1 etc.

² A. Beck, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchengeschichte*, Halle (S.) 1930.

³ E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, I. Bd., Tübingen 1930.

IV. The Legal Form of the Episcopate

The idea of authority is not exhausted by the term *auctoritas*. Indeed, in Cyprian's writings it alternates with *potestas* and *ius* and its significance can equally well be power in the more concrete sense of Church practice as authority in the spiritual sense¹. The background of the Bishop's authority, his *ordinatio* which seems to be an ecclesiastical institution, is founded, however, upon *evangelica et apostolica traditio*² and this brings with it not only a confirmation of his authority but also a characteristic diminution or relativization which are usually left out of our notion of it. Consequently no Bishop may have an opinion of his own in such a manner that *quod putat sentiat et quod senserit faciat*³. *De auctoritate sua* nothing authoritative exists⁴; *consensu et auctoritate communi*, that is, by the council of Bishops, decisions should be taken⁵. Novatian, the schismatic Bishop at Rome, tried *ecclesiae catholicae auctoritatem sibi et veritatem vindicare*, but Cyprian and the African council of 255 appealed to the Head and root of the one and only Church: *ecclesiae unius caput et radicem tenemus*⁶. Hence all authority in the Church is derivative. Indeed, certain more legal terms appear in the same letter addressed to Jubaianus. Cyprian appeals to the authority of divine Scripture, where he finds the confirmation of his doctrine *certa lege ac propria ordinatione divinitus cuncta esse disposita* (ep. 73, 8, 1). The consequence is that nobody may usurp for himself what is not *sui iuris et potestatis*. The example of Korah, Dathan and Abiram (Nu. 16) and the sons of Aaron (Lev. 10), who brought alien fire on the altar, is cited as a deterrent in all the early catholic Fathers.

We must go still further. The real origin of the episcopal and sacerdotal authority derives from the Lord's commission to Peter in Matthew 16, 18, and in John 20, 21. 23 to all the Apostles who

¹ Gmelin, o. c., pp. 91–97.

² Cypr., ep. 67, 5, 1; cf. A. d'Alès, La théologie de Saint Cyprien, Paris 1922, pp. 303–307.

³ Cypr., ep. 69, 12, 1.

⁴ Cypr., ep. 71, 1, 2; heretics fight *de suo arbitrio adversus episcopos*, Tert.. de praescr. haer. 38, 1.

⁵ Cypr., ep. 72, 2, 1.

⁶ Cypr., ep. 73, 2, 2.

received the *potestas ligandi et solvendi*, and the Holy Spirit. And this *potestas*, according to Cyprian, can only be exercised within the Church, where the *sacerdotes* hold the place of the Apostles. The catechism at baptism asks: *Credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam?*¹ This conception is well known not only from Cyprian's letters concerning the baptismal controversy, but also from his treatises *On the Unity of the Catholic Church* and *On the Lapsed*. Firmilian of Cappadocia held the same opinion². *Per ecclesiam*, however, does not mean that the authority to forgive is a power created by, and at the disposal of, the Church, but that it is given by the Lord through his Apostles to the Churches which these missionaries of Christ had constituted and to the bishops who succeed them by vicarious ordination³.

Thus the origin of the Bishop's authority is primarily a religious one. This is what would be expected. Therefore it was hardly possible to transpose it into legal categories. If some of the expressions quoted above seem at times to attempt to do this, in reality they are conditioned and should be interpreted by the religious origins of the ministry; they express a right only in relation to Christ's new creation which is the Church. Cyprian is fighting not for his own sacerdotal status in a subjective fashion, but *pro honore ecclesiae atque unitate*⁴, which is an objective good. Nothing is further removed from Cyprian's conception of episcopacy than juridical formalism. Further, the Bishop's authority is not autonomous. Even Peter could only loose on earth what the Lord Himself had loosed⁵, and hence his priestly task in giving absolution is also a conditional power. According to the *Testimonia* (3, 28), the Church has no power to forgive one who has sinned against God. In the *De lapsis* Cyprian says: Not every request is settled according to the merits of the petitioners, but it lies at the discretion of the giver, and no human verdict – whether of a confessor or of a martyr – can presume to claim any authority, unless God's judgment concurs⁶. This is not to say

¹ Cypr., ep. 69, 7, 2; 70, 2, 1.

² Cypr., ep. 75.

³ Cypr., ep. 75, 16, 1.

⁴ Cypr., ep. 73, 11, 2. *Non mea nec hominum sed Dei causa est*, ep. 59, 12, 2.

⁵ Ib. 7, 1 and 18, 3.

⁶ Cypr., de lapsis, 19; cf. ep. 30, 7.

that a Bishop has no authority in penitential practice; on the contrary, as is well known, Cyprian's writings are full of it, at least of his concern that penitents should do what they are bound to do. But divine *auctoritas* transcends episcopal *potestas*. What I want to say can perhaps be made clearer by a quotation from St. Augustine, whose ecclesiastical way of thinking in a later period so closely resembles Cyprian's. The Bishop of Hippo goes even further than the Bishop of Carthage. He says sinners have only one Advocate with the Father, quoting 1 John 2, 1, Jesus Christ the righteous. A Bishop does not mediate between his people and God in any comparable sense. Not even St. Paul sets himself up as a mediator between the people and God, but rather he asks that all members of the Body of Christ should pray for one another¹. These words of Augustine are not without importance for our argument, as we shall see in the conclusion.

There is much that is inspired – I prefer to speak of inspiration rather than enthusiasm – in Cyprian's ecclesiology and in his teaching on the Church's ministry, and a great deal of dialectic, too, which is apt to be neglected in the traditional accounts of his teaching on episcopacy, e. g. that of A. d'Alès². We need to see it not only against the background of later developments, but we ought also to try to discover what it was like in itself and with its kerygmatic and apostolic background. The authority of the Bishop vis à vis his flock is almost absolute, but vis à vis his Lord it is unquestionably derivative. In this teaching there is much that is dynamic and flexible and that contrasts with the rigidity of what he says in more formal juridical contexts. One more illustration of this point may be given here.

Referring to the conflict between Paul and Peter at Antioch, Cyprian says that Peter did not pertinaciously require blind obedience from Paul, but that he listened to the *consilium veritatis* and *ratio legitima*. From this incident he infers that every Bishop should learn to accept spiritual direction from others. Cyprian himself had learned from 2 Tim. 2, 24 that a servant of the Lord should be *mitis et docibilis*; just as for the Apostle Peter: *oportet enim episcopos non tantum docere sed et discere, quia et ille melius docet qui cotidie crescit et proficit discendo meliora*. He quotes the Pauline admonition that even the prophets who have

¹ Aug., c. epist. Parm. II, 8, 16.

² A. d'Alès, *La théologie de Saint Cyprien*, Paris 1922, pp. 77–83.

been speaking in the *ecclesia* should be subject to discipline and that the first of them in certain circumstances has to hold his peace (1 Cor. 14, 29.30)¹. Here again importance attaches to Augustine's comment on the subject, which occurs in the course of his struggle with the Donatists. Though the Donatists had appealed to Cyprian on the question of Baptism, on which Augustine took the opposite view to Cyprian, he deeply respected this 'holy man, who was not only *doctus*, but also *docibilis*'². Here we have one of the finest aspects of Augustine's teaching on the Bishop's office.

Cyprian, indeed, is never concerned to find well-sounding and pretentious explanations, but only to defend his own authority against his adversaries in matters of penitential practice or in the baptismal controversy and against Stephen of Rome. A true heir of the Apostles, Cyprian had adopted the principle of humility in his own conduct. *Humilitatem meam et fratres omnes et gentiles quoque optime norunt et diligunt . . . Ego qui cotidie fratribus servio*, he writes to his adversary, Florentius Puppianus³. In the letters of this period he declares on three occasions that he does not wish to impose his own decisions on other bishops, for every *praepositus* has his own responsibility before God alone who elected him (Rom. 14, 12.13)⁴. In a moment of supreme crisis in his life, at the Council of 256, Cyprian honoured this principle. His personal authority was at stake and he had to ask his colleagues to vote. Nevertheless, Cyprian felt that nobody who should pronounce a sentence on the baptismal question at variance with his own should be excluded from communion. 'Nobody', he declared, 'can be a Bishop of the Bishops and by tyrannical terror enforce his power on the others. Each Bishop has his own liberty and *potestas* and all await the judgement of our Lord Jesus Christ, who only has the power to make us preside in the regiment of the Church and to judge our conduct'⁵. *Quid mansuetius, quid humilior?* is Augustine's comment. *Nulla certe deterret auctoritas a quaerendo quid verum sit*⁶.

¹ Cypr., ep. 71, 3, 1; 74, 10, 1.

² Aug., de bapt. c. Don. IV, 5, 7.

³ Cypr., ep. 66, 3, 1-2.

⁴ Cypr., ep. 69, 17; 72, 3; 73, 26, 1.

⁵ Sententiae episc. LXXXVII de haer. bapt. 1. 435 (Hartel III, 1, p. 436).

It is an arbitrary suggestion when Lietzmann, Geschichte der alten Kirche, II p. 241 writes: 'es ist kein Zweifel, daß die ganze Kundgebung bis ins einzelste sorgfältig vorbereitet worden war'.

⁶ Aug., de bapt. c. Don. III, 3, 5.

If Cyprian never defended the honour of his own position as an autonomous lord, he nevertheless entertained a doctrinal and professional certitude, as far as this was compatible with experience of the will of the Lord and the operation of the Spirit, that is to say, as he conceived it granted to him in obedience. Augustine's judgement on the *civitas terrena* may be relevant here: *non se significando sed alteram et ideo serviens*¹. The element of relativity here certainly did not reduce the Church to spiritual and ecclesiastical chaos. Cyprian exercised an authority which was not his own, but his Lord's, and therefore a real authority: in his Lord's Church Cyprian remained his Lord's servant. This was long after the episcopate had been described as a *διακονία* by Ignatius of Antioch (*ad Philad.* 1, 1) and the term had been applied by the Church of Lyons to Bishop Potheinos in that famous letter on the persecutions of 177 (Eus., *H. E.* V, 1, 29). Cyprian's doctrine and conduct provide excellent examples of the primitive Catholic idea of the varied aspects of episcopal and apostolic authority. Any attempt to describe his teaching on episcopacy more precisely is as inevitably doomed to failure as is the attempt to square the circle.

V. Liturgical Evidence for the Apostolic Character of Bishops

According to Dom Gregory Dix there is clear evidence that the 'episcopate', as the second century knew it, was an office of complex origin, which derived its functions from more than one first-century source, and that among these sources was the first-century 'apostolate'². There can be little doubt that Dom Gregory is right. I want to emphasize that the apostolic foundation was still clearly discerned and vividly present in the third century as well. This is evident, e. g., in the Prayer of Ordination in Hippolytus' Apostolic Tradition. The text of this prayer reads: 'Do Thou now pour forth that power which is from Thee, of the princely Spirit (τὸ ἡγεμονικὸν πνεῦμα) which Thou didst deliver to Thy beloved Servant Jesus Christ, which He bestowed on Thy Holy Apostles who established in every place the Church which hallows Thee, to the glory and the praise of Thy Name: Grant it, O Father that knowest the heart of all, upon this Thy servant

¹ Aug., de civ. Dei XV, 2.

² Dix, o. c., p. 189.

whom Thou hast chosen for the episcopate to shepherd Thy holy flock,' etc. (the ecclesiastical functions follow)¹.

This prayer is liturgical and therefore provides a most important comment on the texts of Cyprian, Tertullian and 1 Clement quoted above. The chain descending from God by Christ through the Apostles to the Church and its ministers is demonstrated here once more, now expressed in liturgical terms. By virtue of the Spirit invoked in this prayer the Bishop has to shepherd God's holy flock – this implies moral and institutional direction as well as teaching and preaching – and to accomplish his sacerdotal functions 'according to the authority (*ἐξουσία*) Thou didst give to the Apostles'. That is why the Church is in the Bishop.

Though the Bishop, according to Cyprian's own words, is also 'in the Church', his commission is something other than that of an ecclesiastical functionary. Professor H. von Campenhausen, in his well-known book on *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (1953), and many others are accustomed to emphasize the ecclesiastical character of the ministry and its authority. I do not dispute this point. But if the Bishop represents the Church in such a sense that his function is correlated, directly and empirically, with the holy life of the Church, as von Campenhausen grants, then the Church from this point of view is more than a society – the German word is *Genossenschaft* – and the Bishop more than its officer. The Church which ordains a Bishop as the successor of the Apostles is no mere human society nor does she act as such. There are famous assertions of Cyprian to the effect that the Church will never depart from Christ, and that the Church is made up of a people united to their Bishop and a flock adhering to their shepherd. 'From whence you ought to understand that the Bishop is in the Church and the Church in the Bishop.'² What happens at the ordination of a Bishop cannot be expressed in any conclusive legalistic theory. Therefore, as von Campenhausen rightly emphasizes, the Bishop, within the limits of what is possible and really necessary, never enforces anything authoritatively: he customarily appeals to the established order and to tradition and proceeds

¹ E. Hauler, *Didascalie apostolorum fragmenta Veronensia latina*, Lipsiae 1900, pp. 102–105.

² Cypr., ep. 66, 8, 3.

step by step by persuasion. *Nec in hoc legem dedi aut me auctorem temere constitui*, Cyprian writes, limiting his personal *mediocritas* by humility and moderation¹. His defence of the *sacerdotalis honor* is not so much based upon its similarity to Roman magistracy as upon its divine commission. He could have used the words which Augustine adopted in the 19th Book of *De civitate Dei* (ch. 19) as his description of episcopacy, *episcopatus nomen est operis, non honoris*. Further, the people of God is one family and the Bishop as a dispenser (of God's graces) is a member of this family according to Christ's instructions (Luc. 10, 4-6). If I say something, it is Christ's: *ideo vos pascit quia Christi. Quia panis communis est, unde et ego vobiscum vivo*². Without trying to eliminate the difference in the early Church between the episcopate and the laity, it is only right that we should recognise no less honestly their close cohesion. Great bishops are not shaped by their office. It is they who shape the ministry in virtue of their divine vocation. In them again and again the *shaliach* makes his appearance with his personal commission of our Lord Himself, however undefined its scope may be. So Dom Gregory Dix puts it. So it is proper for us to listen to the early-Church Bishops as they reflect on their vocation in their writings for the people.

That episcopal authority rested directly upon the Lord of the Church and was mediated by the Apostles was commonly accepted. In the council of 256, one of the Bishops gave his vote by appealing 'to the Lord, who sent His Apostles and gave the power, which the Father had granted to Him, to them of whom we are the successors governing the Lord's Church with the same power'³. Here we see the same idea reflected as we found in Hippolytus's Ordination prayer.

In the authority of the Apostles was implied the kerygma and all that Christ was and did. 'For a man's *shaliach* is as it were himself', says the Talmud⁴. In the early Church apostolic authority is basically the tradition of Christ's own grace to men. God - Jesus Christ - the Apostles are the first three links in the chain of living tradition. The Bishops are the fourth; through the Apostles they are joined to Christ. Each link is determined by

¹ Cypr., ep. 20, 3, 1; 63, 1, 2; cf. von Campenhausen, o. c., p. 303, n. 4.

² Aug., serm. 104, 4.

³ Hartel, III, 1, p. 1, 59 n. 79.

⁴ Dix, o. c., p. 229.

what precedes it and what follows. This derivation solves the question as to whether or not episcopal authority is an independent and autonomous power in itself. Such it is not and never has been. In the *Enarrationes in Psalmos* Augustine says that though he watches over his flock, he himself needs to be watched over: 'as Bishops we are pastors, but under the great Pastor we are sheep along with you; though in this place [*sc.* his *cathedra*] we are your teachers, under the one Master we are your fellow disciples in this school'¹. These words imply no depreciation of episcopal authority. They merely emphasize the unity of the Bishop and his flock. And this unity finds better expression in the sphere of belief than that of juridical organization. St. Augustine possessed a unique authority; yet *legem dare* was as little his practice as it was Cyprian's.

VI. Conclusion

I am well aware that in the fourth century the situation of the Church altered radically and that external circumstances demanded modifications in organization which had in some parts already begun to take place before the time of Constantine. It is a fact that the new system tended to produce administrators rather than theologians and leaders, and that there had been a radical transformation of that old local ministry which was one of the necessary conditions for the pre-Constantinian ideal of episcopacy exemplified in Cyprian and many others after him (Basil, Chrysostom, Gregory Nazianzen, Augustine). The *κλήρως* approached a crisis as the Church needed more and more organization. And then internal ecclesiastical problems, not political factors, were responsible for another development in the theology of episcopacy by St. Augustine in the course of his struggle with the Donatists at the beginning of the fifth century². Neither phenomenon, however, could entirely obliterate the traces of what had happened in the immediate past nor completely prevent a certain degree of continuity with the original ideals. These are still to be seen in Pope Leo's teaching about St. Peter.

¹ Aug., *Enarr.* in Ps. 127 and 121, 5.

² Dix, *o. c.*, p. 286.

3 Cross, *Studia Patristica* VII

To sum up. Authority in the early Church was a matter of apostolicity, that is, concretely, of apostolic tradition, including the divine *κῆρυγμα*, the Scriptures, tradition (for the Scriptures had never existed without some interpretation) and order. Because of their divine nature, these could not possibly be subject to dogmatic formulas, legal rules or official functions. When these forms came into being, they had to be interpreted in accordance with their apostolic source. This was the light in which the problem was understood in the early Church and by the Fathers¹.

For the understanding of apostolicity in time and history it may be helpful to look at one more passage in Augustine². Quoting one of Cyprian's most famous letters, Augustine finds himself unwilling to repeat its sharp criticism of Stephen of Rome. But he is in complete agreement with Cyprian's admonition to return *ad divinae traditionis caput et originem* in order to find a solution to the issues under debate.

Augustine, however, interprets divine origin to mean apostolic origin, as indeed Cyprian could equally well have done (cf. *ep.* 74, 10, 3). And whereas Cyprian uses the metaphor of a stream – if it is dried up, we go to the source to take away the obstruction, – Augustine says more directly: *ut inde*, i. e. from the apostolic tradition, *canalem in nostra tempora dirigamus*. This, perhaps, is too simple and unsophisticated an expression to stand up to the criticisms of a modern philosophy of history, but the phrase may have its importance for the understanding of why apostolicity was the only authority in the early Church: *ut inde canalem in nostra tempora dirigamus*. This is why episcopal authority in the early Church wanted nothing but to be firmly inserted in apostolic tradition.

¹ If Rudolf Sohm's idea of 'Kirchenrecht' is taken into account, his theories on the subject are not without foundation. I cannot see why Sohm's criticism should be knocked out by Dieter Stoodt, *Wort und Recht. Rudolf Sohm und das theologische Problem des Kirchenrechts*, München 1962. His thesis: *Frägt man nach dem Wort Gottes im N. T., so stößt man auf das Recht Gottes* (p. 82) is no reply in any sense to Sohm's principles.

² Aug., de bapt. c. Don. V, 25, 36–26, 37; cf. Cypr., *ep.* 84, 10, 2.

Les Pères de l'Eglise et l'Unité des Chrétiens

Concluding Address,

delivered on 20 September 1963 in the Examination Schools, Oxford,

by Professor J. DANIELOU S. J., Paris

Il m'est impossible, en inaugurant cette leçon, de ne pas me souvenir que dans la pensée des premiers initiateurs de ces Congrès patristiques la volonté de faire se rencontrer les chrétiens, certes pour faire avancer les études patristiques, mais aussi pour retrouver chez les Pères les éléments d'une commune tradition, a été présente. C'est même cet aspect œcuménique qui, dans un climat plus difficile qu'aujourd'hui, a suscité des difficultés pour le premier de ces Congrès. Aujourd'hui en cette année du Concile, de la réunion de *Faith and Order* à Montréal, la cause du rapprochement des chrétiens a fait d'immenses progrès. Nous pouvons penser que les Congrès d'Oxford y ont contribué pour une part très infime, et c'est une récompense pour leurs promoteurs.

Je voudrais en inaugurant cette leçon commencer par écarter une équivoque. Ce serait celle qui nous ferait nous représenter l'époque des Pères comme un âge idéal, où les chrétiens vivaient dans une paix sans ombre. Je dirais que si c'était cela dont ils témoignaient, ils ne feraient qu'aggraver notre souffrance par la nostalgie d'une enfance de l'Eglise inexorablement compromise par l'action destructive du temps. Si les Pères de l'Eglise peuvent aider au rapprochement des chrétiens, c'est parce que nous trouvons chez eux les mêmes problèmes que chez nous. Comme l'a écrit Prestige: «It is true that the modern reunion problem is immensely complicated by vital questions of Church and Institutions, which did not arise in the fifth century. . . This makes the problem more difficult, but does not make it essentially different.»¹ Les Pères nous apportent ainsi des raisons de craindre, car ils nous montrent que le drame de la division est aussi ancien

¹ *Fathers and Heretics*, London, repr., 1948, p. 177.

que l'Eglise, je dirai aussi ancien que le peuple de Dieu ; mais ils nous apportent aussi des raisons d'espérer, car ils nous montrent que, dans l'histoire, la division a été surmontée — et donc qu'elle peut toujours l'être.

Il est difficile à des hommes de mentalités différentes de vivre ensemble dans l'unité de la foi et de la charité. Dès les origines nous constatons cette difficulté pour les chrétiens venus du Judaïsme et ceux venus de la gentilité. La première menace de schisme est le premier schisme d'Antioche, lointain ancêtre de celui du IV^e siècle, qui faillit séparer Pierre et Paul. Toute l'histoire du début du christianisme est dominée par ce conflit. Le judéo-christianisme dans une première période aura beaucoup de mal à ne pas s'identifier au christianisme tout court et à accepter de voir apparaître à ses côtés dans l'unité de la foi un christianisme hellénistique. Et le christianisme hellénistique triomphant aura beaucoup de mal à ne pas condamner le judéo-christianisme, aussi bien dans ses formes ascétiques que dans ses expressions théologiques.

A côté des diversités raciales, il y a les diversités intellectuelles. L'âge des pères est traversé de grands courants de pensée, littéraires et philosophiques, qui ont leur retentissement sur les méthodes exégétiques et sur les systématisations théologiques. Il y a une tradition platonicienne, qui souligne avant tout l'ordination de l'esprit humain au monde intelligible et exalte la grandeur de l'esprit. Et il y a une tradition stoïcienne, plus sensible à la mission de l'esprit dans le cosmos. Ces anthropologies fonderont, à Alexandrie et à Antioche, des christologies différentes. Et ces christologies différentes seront la source de conflits qui aboutiront finalement à diviser l'Eglise. Le pluralisme des théologies, qui devrait être l'expression de la richesse de l'Eglise, aboutira ainsi à la diviser.

Il y a la diversité des coutumes. L'un des premiers schismes, qui faillit diviser l'Eglise, portait sur la distinction d'observances pascales, à mon avis remontant l'une et l'autre à l'âge apostolique. Victor faillit retrancher de l'unité (*ἐνωσις*) de l'Eglise les quartodécimans. Pour prendre un exemple moins connu, l'introduction en Cappadoce, à la fin du IV^e siècle, de l'usage syrien de chanter les psaumes en chœurs alternés durant les vigiles, faillit provoquer un schisme. Ainsi la musique, qui devrait accorder les cœurs, peut-elle parfois les diviser. C'est en effet un des motifs pour lesquels Atarbius, l'irascible évêque de

Néo-Césarée, prétendait rejeter Basile de sa communion: «Ces pratiques n'existaient pas du temps de Grégoire» (le Thaumaturge), disait-il. «Mais ces litanies non plus que vous chantez maintenant avec tant de ferveur» ripostait Basile. Et il ajoutait: «Nous vous concédons tout. Que gardent seulement leur force les prescriptions essentielles. Ne rejetez pas les hypostases» (*Epist.* 207, 4).

Basile a prononcé ici le mot important. En matière de diversités légitimes tout peut être accordé. Mais il faut sauver l'essentiel, les *προηγούμενα*. Les questions de coutume n'ont d'importance que quand elles concernent la foi. «Church order is relevant to Church union only in so far as it is relevant to the doctrine of the Church», a bien dit Prestige (*Fathers and Heretics*, p. 177). Le drame est que les uns et les autres sont souvent inextricablement mêlés. Mais précisément tout l'effort est de discerner deux domaines dont les solutions sont absolument opposées. Il y a celui des diversités légitimes, qui doivent être acceptées—qui sont la richesse même de la catholicité. Mais il y a les *προηγούμενα*, ce qui fait partie de l'essence du message et de l'institution, sur lequel il faut parvenir à l'unité.

Ces *προηγούμενα*, ce sont les articles de la foi, issus des Apôtres, fixés dans les Ecritures, transmis par les Pères. Ils sont le bien commun de toute l'Eglise. On sait que c'est un thème cher à Saint Irénée de Lyon: «L'Eglise, qui remplit le monde entier et qui garde fermement la tradition des Apôtres, présente chez tous une seule et même foi, tous confessant un seul et même Dieu et croyant en une même économie de l'Incarnation du Fils de Dieu et connaissant un même don de l'Esprit et s'exerçant dans les mêmes préceptes et conservant la même forme d'organisation et attendant une même Parousie du Seigneur et procurant un même salut de tout homme» (*Adv. haer.* III, 2, 1).

Cette unité s'accompagne par ailleurs des diversités culturelles. Les langues du monde peuvent être différentes, mais la vertu de la tradition est une et identique. «Ni les Eglises établies en Germanie ne croient autrement ou ne transmettent autrement que celles qui sont établies en Espagne, en Gaule, en Orient, en Egypte, en Lybie ou au centre du monde» (*Adv. haer.* I, 10, 2). Basile parlera le même langage: «Il n'y a pas la foi de Séleucie, la foi de Constantinople, la foi de Zéla, la foi de Lampsaque, la foi de Rome; et celle d'aujourd'hui ne diffère pas de celle d'hier. Mais elle est une et la même. Comme nous avons reçu du Sei-

gneur, nous avons été baptisés; et comme nous avons été baptisés, nous croyons» (*Epist.* 251, 4). Et ailleurs il ajoute: «Ce que disaient nos Pères nous le disons aussi» (*Spir. Sanct.* 7).

Je souligne ces mots de Basile. La foi, unique dans ses diverses expressions, est la foi reçue des Pères. Ici apparaît un premier aspect du rôle des Pères comme source d'unité. Les Pères ici ne sont pas encore les témoins éminents de la foi. Ce sont ceux qui, dans chaque église locale, nous ont engendrés à la vie du Christ. C'est ainsi que l'entend Basile. Il écrit dans le *Traité du Saint-Esprit*: «Pour moi, s'il me faut produire mon témoignage personnel, je conserve l'expression «avec l'Esprit» comme un héritage reçu d'un homme qui a vécu longtemps dans le service de Dieu et qui m'a baptisé et introduit aux fonctions ecclésiastiques» (*Spir. Sanct.* 27).

La même doctrine se retrouve chez Grégoire de Nysse. Il écrit dans le *Contre Eunome*: «Que personne ne m'insinue que ce que nous professons a besoin d'être établi par démonstration. Il suffit à la démonstration de ce que nous disons d'avoir la tradition venue à nous des Pères (πατρώθεν), comme un héritage (κλήρον) transmis par succession (δι' ἀκολουθίας) depuis les Apôtres par les saints qui se sont succédés» (III, 2, 98; Jaeger, 84). Et dans la *Lettre à Eustathia, Ambrosia et Basilissa*, en 382: «Souvenez-vous des saints Pères, dans les mains de qui vous avez été remises par votre bienheureux père, eux dont nous aussi, par la grâce de Dieu, nous avons été jugés dignes de garder la succession (διαδοχή). Ne déplacez pas les bornes, que vos pères ont posées et ne méprisez pas le langage vulgaire du simple Kérygme et n'accordez pas la préférence aux diversités des doctrines. Mais marchez dans la règle antique (ἀρχαῖος κανών) de la foi» (*Epist.* 3; Pasquali, 27).

Mais si la question de la division ne relevait que des diversités de mentalités dégénérant en rivalités collectives, elle serait relativement facile à résoudre. Là où la question devient vraiment dramatique, c'est quand il ne s'agit plus seulement de diversités, mais d'oppositions portant sur l'interprétation même de la Tradition et de l'Ecriture. Car l'Ecriture et la Tradition ne peuvent pas ne pas être interprétées. Et il est dès lors inévitable que des interprétations différentes s'opposent. Or entre ce qui relève seulement de la diversité des formulations et ce qui relève de la divergence de la foi, les frontières ne sont pas aisées à

tracer. Il règne alors une douloureuse confusion. On voit le soupçon naître entre les chrétiens. Ils se traitent les uns les autres d'hérétiques.

Cette situation s'est rencontrée depuis les origines de l'Eglise. Nous la rencontrons au début du III^e siècle dans les discussions sur l'unité de Dieu et la nature du Fils et de l'Esprit. Les controverses entre Hippolyte et Tertullien d'un côté, Callixte et Praxeas d'un autre présentent une étrange confusion où il est difficile de discerner ce qui relève de deux approches théologiques et ce qui atteint à la substance de la foi. A la fin du III^e siècle, le grand débat trinitaire s'engage entre Denys de Rome et Denys d'Alexandrie, qui annonce les conflits du IV^e siècle.

Je voudrais m'arrêter un instant sur le moment qui me paraît le plus dramatique de ces conflits, à la fois parce que la situation y est la plus obscure et parce que les plus grands des Pères de l'Eglise y sont engagés: Athanase, Basile, les deux Grégoire, Damase, Méléce. Ici nous voyons les Pères, au sens fort du mot, affrontés à notre problème. C'est l'époque où Damase de Rome et Pierre II d'Alexandrie sont en communion avec l'évêque dissident d'Antioche, Paulin, tandis que Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze sont en communion avec Méléce. C'est l'époque où Basile doit rompre avec des hommes dont il était très proche, Eustathe de Sébaste, à cause de sa doctrine de l'Esprit-Saint, Apollinaire de Laodicée, à cause de sa christologie. Dans cette sorte de confusion, où on ne sait plus où est la frontière entre l'hétérodoxie et la diversité, personne n'est à l'abri du soupçon d'hérésie.

Dans cette obscurité, les communions se font et se défont de la manière la plus arbitraire. Selon l'expression du temps, on dresse «autel contre autel» dans la même ville. En 382 Grégoire de Nysse écrit à Eustathia, Ambrosia et Basilissa: «Quels torts avons-nous et pourquoi sommes-nous objets de haine? Que signifient les nouveaux autels (*θυσιαστήρια*) dressés contre nous? Exposons-nous d'autres Ecritures?» (*Epist.* 3; Pasquali, 26). Basile dénonce ces «jeux» dont l'Eglise fait les frais: «Ce sont là des jeux (*παῖδια*) qu'ils jouent contre l'Eglise de Dieu, accusant ou approuvant les hommes à leur gré. Eustathe, passant par la Paphlagonie, a renversé les autels de Basilide le Paphlagonien et célébré sur ses propres tables. Et maintenant il supplie Basilide de lui accorder sa communion. Il a excommunié le très pieux Elpidius (de Satala), parce qu'il était en communion avec l'évê-

que d'Amasée, et maintenant il supplie celui-ci de lui accorder sa communion» (*Epist.* 251). Tout ceci aboutit à discréditer la foi auprès des païens? «Comment autrement supporterons-nous le rire des païens? Il y a mêmes croyances et mêmes sacrements. Pourquoi un second chef prend-il la tête d'une seconde église? Voyez-vous, disent-ils, comment tout, chez les chrétiens, s'inspire de la vaine gloire!»¹

Comment procéder dans ce drame? L'exemple de Basile est caractéristique. Il est pris entre les dangers d'une attitude de raidissement, qui lui fasse rejeter de la communion des hommes qui sont en réalité orthodoxes, et le danger d'une attitude de pacification, qui lui fasse admettre à sa communion des hétérodoxes, c'est-à-dire augmenter la confusion. Car il faut chercher la paix de l'Eglise, mais elle ne peut se faire que dans l'unité de la foi. Mais qu'est-ce qui relève de l'unité de la foi et qu'est-ce qui relève de la diversité des théologies? Basile est prêt à accueillir dans sa communion les Galates, disciples de Marcel d'Ancyre, pour être agréable à Damase. Mais il sera alors soupçonné d'hérésie par les disciples d'Eustathe de Sébaste. Inversement sa fidélité intransigeante à Méléce le fait soupçonner d'arianisme par Pierre d'Alexandrie, en présence même de Damase. Basile alors n'y tient plus. Il écrit à Pierre une lettre courtoise, mais ferme.

Dans cette situation deux exigences apparaissent, qui restent toujours la loi de la recherche de l'unité. La première est d'aller aussi loin qu'il est possible dans l'interprétation favorable de la pensée de l'autre. C'est ce dont Athanase nous donne l'exemple, quand il tend la main aux homéousiens, Basile d'Ancyre ou Méléce d'Antioche, en reconnaissant que leur foi est saine, même si la formulation de cette foi met l'accent sur un aspect opposé à celui qui lui est cher.

L'autre aspect est cependant de faire aucune concession sur la vérité, c'est-à-dire de croire qu'il y a une interprétation vraie de la parole et par conséquent de ne pas prendre son parti qu'on ne puisse arriver à l'unité dans cette interprétation vraie de la parole. Car si l'on peut pécher par arrogance et intransigeance, on peut pécher aussi par concession et par abandon. Il n'y a pas seulement des différences de théologie. Il y a des questions où

¹ Jean Chrysostome, In *Epist.* ad Eph., XI, 5.

la foi est engagée. Il y a une recherche de la vérité. Mais cette recherche peut se faire à l'intérieur de l'unité.

Grégoire de Nazianze a ici un texte admirable: «Que personne ne suppose que je dise que toute paix est désirable. Je sais en effet que, comme le conflit est parfois le meilleur, l'accord peut être le pire. En un mot je pense qu'il ne faut être ni plus faible, ni plus raide qu'il ne convient, en sorte ou d'acquiescer à tous par lâcheté ou de se séparer de tous par témérité. Car la faiblesse est inefficace et le zèle incommunicatif. Quand ce qui nous inquiète n'est qu'un soupçon et une crainte irraisonnée, la patience vaut mieux que la précipitation et la condescendance que l'arrogance. Et il est meilleur et plus utile, demeurant dans le même corps, de nous adapter les uns aux autres comme des membres que de commencer par condamner et par se séparer et par détruire la confiance par la séparation, pour ensuite, comme des tyrans et non comme des frères, décréter par ordre les corrections» (*Orat.* 6, 20; P. G. 35, 748-749).

Les Pères de l'Eglise, au grand sens du mot, sont ceux qui ont affronté ces combats et qui en sont sortis vainqueurs. Et c'est pourquoi ils restent pour nous exemplaires. C'est parce qu'ils ont d'abord souffert pour l'unité qu'ils ont mérité de devenir les témoins par excellence de la foi commune. C'est à ce titre qu'ils constituent une autorité particulière. C'est à ce titre qu'à partir du Ve siècle surtout ils seront cités dans les Conciles. Théodoret, après Cyrille d'Alexandrie, en constitue des Florilèges. Il écrit dans l'*Éranistes* (1; P. G. 83, 80 C-D): «Certes des montagnes et des mers les séparent extrêmement les uns des autres, mais la distance n'empêche pas leur harmonie: tous en effet ont été portés par la même et unique grâce de l'Esprit. Je pourrai t'apporter encore les paroles des victorieux défenseurs de la foi, Diodore et Théodore. Tu saurais qu'ils ont eux aussi écrit d'une manière concordante aux précédents.» Et ailleurs: «La diversité des langues n'a pas introduit entre eux la diversité des croyances, car ils ont été les fontaines de la grâce de l'Esprit et ils puisaient les eaux à la même source» (*Epist.* 151; P. G. 83, 1141 D).

Mais si l'unité de l'Eglise pour les Pères est d'abord l'unité de la foi, elle doit aussi s'exprimer par les liens de la charité. Certes chaque église locale, *παρoικία*, possédant la succession apostolique, est une authentique église. Mais elle ne peut se passer de la communion de fait avec les autres églises. Basile insiste sur

ce point dans sa «Lettre aux évêques du bord de la mer», c'est-à-dire des îles de la Mer Egée. Ceux-ci raisonnaient ainsi: «Nous habitons au bord de la mer; nous sommes hors d'atteinte des maux dont souffrent les autres; quel avantage présenterait pour nous la communion (*κοινωνία*) avec eux?» (*Epist.* 203, 3). En somme ces communautés estimaient pouvoir se suffire à elles-mêmes. Elles pensaient éviter par leur isolement la contagion des erreurs récentes. Elles s'en tenaient à la tradition ancienne.

Basile leur répond: «Le Seigneur a séparé par la mer les îles du continent, mais il a uni par la charité les habitants des îles à ceux du continent. Nous avons un seul Seigneur, une seule foi, une seule espérance. Même si vous vous considérez comme la tête de l'Eglise universelle, la tête ne peut pas dire aux pieds: Je n'ai pas besoin de vous... Pour nous, nous considérons notre faiblesse et nous recherchons votre accord (*σύμπνοια*). Nous savons que, même si vous n'êtes pas présents de corps, vous nous serez d'une grande utilité, dans les circonstances les plus difficiles, par le secours que vos prières nous obtiendront... Comment nous, les fils de ces pères qui établirent qu'au moyen de petites marques (*χαρακτῆρες*) les signes (*σύμβολα*) de nos relations mutuelles circuleraient d'une extrémité de la terre à l'autre, et que tous seraient pour tous des concitoyens et des parents, nous retrancherions-nous maintenant de l'univers (*οικουμένη*), n'aurions-nous pas honte, de notre solitude, n'estimerions-nous pas la rupture de l'unité (*δμόνοια*) comme un dommage» (*Epist.* 203, 3).

Basile a prononcé ici un mot dont je voudrais faire sentir la richesse, celui de *σύμπνοια*. Il vient de la médecine hippocratique où il signifie l'unité active des parties – où il dit plus que la *σμπάθεια*. Grégoire de Nysse le développe admirablement: «Celui qui sait que le Christ est la tête de l'Eglise, qu'il réfléchisse avant tout à ce que toute tête est de même nature (*δμοφυής*) et de même essence (*δμοούσιος*) que le corps à qui elle commande et qu'il y a une coalescence (*σμφυία*) de chaque membre à l'égard du tout, opérant par une unique conspiration (*σύμπνοια*) la solidarité (*σμπάθεια*) des parties à l'égard du tout» (*Perfect. Christ.*; Jaeger 197). La *σύμπνοια* exprime ainsi la nécessité de la coopération active de la tête et des membres pour assurer la santé du corps total. Mais cette unité doit avoir une expression concrète. Basile rappelle la coutume, en signe de cette union,

du partage de petits «caractères», sans doute de tessères gravées. Ailleurs il précise davantage ce qu'est cette communication entre les Eglises: «Interrogez vos pères et ils vous apprendront que si les *παροικίαι* semblent séparées par la distance, elles étaient du moins une par les sentiments et gouvernées par une seule pensée. Continuelles étaient les relations des peuples entre eux; continuelles les visites que se faisaient les clergés; les pasteurs eux-mêmes étaient animés l'un pour l'autre d'une telle charité, que chacun prenait son collègue comme maître et comme guide dans le service du Seigneur» (*Epist.* 204). Basile rappelle que lui-même reçoit des lettres d'Arménie, d'Achaïe, d'Illyrie, de Gaule, d'Espagne, d'Italie, d'Afrique. Il y a une unité sur toute la terre de la foule des évêques. Pourquoi se séparer de cette communion? Elle paraît si précieuse à Basile que si c'est sa personne qui y fait obstacle, il préfère disparaître (*Epist.* 204, 7).

Ce qui se dégage ici de la pensée de Basile, c'est l'importance de la communion entre les églises. Basile a l'habitude d'avoir recours aux autres églises pour l'aider dans ses difficultés. On sait ses interventions auprès d'Athanase et de Pierre d'Alexandrie. Tout ceci est l'expression d'une conscience profonde de la solidarité de l'épiscopat de l'Eglise entière, où les évêques doivent aider et secourir ceux qui se trouvent en difficultés. Basile apparaît ici comme l'héritier authentique de la tradition des premiers siècles. Nous savons les échanges auxquels avait donné lieu au Second Siècle la querelle pascalie. Eusèbe nous a conservé les correspondances de Denys de Corinthe, à la fin du Second Siècle, avec les évêques de Crète et du Pont sur des questions comme l'encratisme. Nous avons, à la fin du III^e siècle, la correspondance de Denys de Rome et de Denys d'Alexandrie. Le Concile d'Antioche de 262 donna lieu également à de nombreux échanges pour régler la question de Paul de Samosate. La collégialité épiscopale apparaît ainsi comme un des éléments les plus actifs de la vie de l'Eglise aux premiers siècles. C'est pourquoi Basile y fait sans cesse appel.

Il rappelle à Damase que cette assistance est traditionnelle: «Nous ne demandons en cela rien d'inouï, mais ce qui était coutumier aux hommes bienheureux et religieux d'autrefois, spécialement à vous. Car nous savons, la mémoire s'en étant conservée, grâce à nos Pères qui nous l'on redit, grâce aux lettres qui se conservent encore chez nous, que Denys, le bienheureux évêque,

a écrit à notre église de Césarée pour la secourir et lui envoyer de quoi racheter ceux de notre fraternité qui avaient été réduits en captivité (par les Perses) . . . Voilà pourquoi nous ne nous tenons plus de vous écrire, de vous demander votre protection, vous conjurant de nous porter secours, d'envoyer quelques-uns de chez vous, qui ont la même âme que nous, pour rallier les dissidents et refaire l'amitié des églises de Dieu» (*Epist.* 70).

Ainsi la grande ligne des Pères de l'Eglise est-elle de nous apprendre que la joyeuse acceptation des diversités, la commune et franche recherche de la vérité, la fraternelle communication dans la charité a su surmonter des divisions qui auraient pu rompre l'unité du corps du Christ. Certes, nous le disions en commençant, avec Prestige, la situation présente est plus difficile. Mais l'exemple des Pères suscite en nous l'espoir que le monde stupéfait puisse reconnaître un jour la marque du Dieu vivant dans le spectacle admirable de l'unité retrouvée.

I. EDITIONES

E. AMAND DE MENDIETA

D. J. CHITTY

J. T. CUMMINGS

S. L. GREENSLADE

MARIE LOUISE GUILLAUMIN

R. HANSLIK

R. W. HUNT

F. PASCHKE

E. ROUILLARD

K. TREU

F. WINKELMANN

L'édition critique des homélies de Basile de Césarée

E. AMAND DE MENDIETA, Winchester

Dès le début, je préviens le lecteur que cette communication n'apporte, en ce qui me concerne, aucun élément nouveau dans la recherche patristique. En effet, mon unique intention est de présenter un rapport sur l'état actuel de préparation de l'édition critique des homélies de saint Basile de Césarée.

C'est en 1954, il y a déjà presque dix ans, que le Dr. Stig Y. Rudberg et moi-même avons formé le dessein de donner une édition critique des homélies authentiques du grand évêque cappadocien. Cette édition sera, je l'espère, publiée, en trois ou quatre volumes, dans une collection internationale, dont l'éloge serait superflu, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, plus communément connue sous le nom de *Corpus de Berlin*.

Ce rapport doit être considéré comme la continuation du rapport précédent, que j'ai eu l'honneur de présenter à la troisième Conférence des études patristiques tenue à Oxford en septembre 1959. Ce rapport a été ensuite imprimé aux pages 38 à 43 du troisième volume des *Studia Patristica* (dans *Texte und Untersuchungen*, tome 78, Berlin, 1961), sous le titre: *The Critical Edition of Saint Basil's Homilies on the Hexaemeron*.

Dans le présent rapport, je me bornerai à fournir quelques renseignements sur trois éditions qui ne sont pas encore publiées, mais dont les travaux d'approche sont ou bien terminés, ou bien très avancés.

La première d'entre elles est l'édition critique de l'Hexaéméron que moi-même et mon ami et collaborateur suédois, le Professeur Stig Y. Rudberg, publieront bientôt dans le *Corpus de Berlin*. La deuxième édition critique est celle d'un choix des plus belles homélies morales de Basile, une quinzaine environ, que le Révérend Père Dom Édouard Rouillard O. S. B. a l'intention de publier, accompagnée d'une traduction française, dans l'excellente

et vivante collection *Sources Chrétiennes*. La troisième édition critique est celle que moi-même et le Professeur Stig Y. Rudberg envisageons de publier, dans le même *Corpus de Berlin*, à une date encore imprévisible. Elle contiendrait toutes les homélies de Basile, sauf évidemment celles sur l'Hexaéméron, c'est-à-dire les homélies sur les Psaumes et les homélies dites «morales».

I

Je commence par fournir quelques données sur notre édition critique des homélies basiliennes sur l'Hexaéméron. Je dirai tout d'abord ce qui a été fait, et mentionnerai ensuite ce qui reste à faire.

En indiquant d'abord ce qui a été fait, je noterai soigneusement la part qui revient au Professeur Rudberg, celle qui me revient et dont je suis seul responsable, enfin ce qui constitue le résultat de notre travail spécifiquement commun.

Pendant de nombreuses années, j'ai fait, pour ainsi dire, la chasse aux manuscrits grecs des homélies de Basile de Césarée, en accordant toutefois une préférence marquée aux manuscrits contenant les neuf homélies sur l'Hexaéméron. Cette heuristique m'a amené à fouiller, dans ce sens, non seulement les bibliothèques d'Europe occidentale et d'Italie, notamment la Vaticane, la Laurentienne et la Marcienne, mais aussi celles d'Athènes, de Patmos et des monastères du Mont-Athos. La plupart des manuscrits furent décrits sur place, et, sur un certain nombre d'entre eux, je fis, également sur place, des collations partielles ou des sondages. J'ai microfilmé la plupart des manuscrits anciens de l'Hexaéméron. Plus de cinquante manuscrits ont été de la sorte collationnés en entier (parfois en pure perte), ou en partie. Quelques-uns ont été collationnés *in situ*, surtout à Paris et à la Vaticane; la plupart, sur microfilm. Il va sans dire qu'il ne s'agit que de la collation du texte de ces neuf homélies. Sur la base de ces collations complètes et partielles, j'ai ébauché un premier essai de classement des manuscrits grecs de l'Hexaéméron.

En 1958, moi-même et le Professeur Stig Y. Rudberg avons publié notre premier travail d'approche, c'est-à-dire le texte de la très ancienne et, dans l'ensemble, très fidèle version latine des homélies sur l'Hexaéméron, que rédigea, vers 400, l'écrivain italien Eustathius. C'est dans le soixante-sixième volume de la collection *Texte und Untersuchungen* de l'Académie de Berlin

que l'on pourra trouver cette édition, qui ne prétend nullement d'ailleurs être l'édition critique définitive. Elle porte les noms des deux co-éditeurs et est intitulée: *Eustathius. Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée. Édition critique avec prolégomènes et tables.*

J'ai décrit et collationné tous les manuscrits, sauf un seul. Le classement des manuscrits, évidemment provisoire, et l'établissement du texte sont le résultat de l'œuvre commune des éditeurs.

Au cours d'un long séjour d'étude en 1955 dans le paradis des études byzantines, qu'est Dumbarton Oaks, Washington, U.S.A., Stig Y. Rudberg et moi-même avons établi le texte et l'apparat critique proprement dit de notre édition du texte original de ces neuf homélies sur l'œuvre des six jours de la création. C'est dire que l'édition elle-même du texte grec, si l'on n'envisage que celui-ci, est virtuellement terminée.

L'étude de la tradition manuscrite directe de ces homélies aurait dû normalement occuper la plus grande partie des prolégomènes de l'édition critique. Mais cette étude a pris de si vastes proportions, notamment à cause des descriptions détaillées et « inédites » de nombreux manuscrits, qu'il a paru plus raisonnable de la publier intégralement, sous forme d'un travail séparé, plutôt que de la condenser, plus ou moins arbitrairement, dans un chapitre des prolégomènes de l'édition. Cette étude, sèche et technique mais indispensable, est entièrement rédigée et j'en assume la responsabilité. Je l'ai envoyée, cette année même (1963), au Professeur J. Irmscher, directeur administratif de la *Kommission für spätantike Religionsgeschichte*. Elle sera peut-être publiée dans un an ou deux, sous forme d'un volume à part des *Texte und Untersuchungen*, et constituera en fait la plus grande partie des prolégomènes de l'édition critique.

J'indique maintenant ce qu'il reste à faire avant d'envoyer au même Prof. Irmscher le texte complet de cette édition, qui, je le répète, est le résultat de la collaboration du Professeur Rudberg et de moi-même.

De nombreuses circonstances indépendantes de ma volonté, et également, je dois l'avouer, la rédaction d'un gros ouvrage sur *Le Jardin de la Panaghia, le Mont-Athos*, ne m'ont point permis de m'avancer considérablement dans le travail de la mise au point de cette édition. Mais désormais je vais me remettre à ce travail, auquel je ne puis d'ailleurs accorder qu'une fraction de mes loisirs.

Il me faudra reviser soigneusement le texte que le Professeur Rudberg et moi-même avons déjà établi à Dumbarton Oaks, ainsi que l'apparat critique proprement dit. Si le registre des citations et allusions bibliques est déjà rédigé, il n'en est pas de même du difficile *apparatus fontium*. A ce propos, je voudrais solliciter l'avis de quelques membres de cette Conférence, experts en matière d'ecdotique patristique.

Mon intention, en ce qui concerne cet *apparatus fontium*, est de me limiter strictement à ce que l'on peut réclamer, normalement et raisonnablement, d'un éditeur. C'est-à-dire que, sauf meilleur avis, je me bornerai à fournir les références aux citations, explicites ou implicites, que Basile a insérées dans la texture de ses homélies, pour autant qu'on puisse les découvrir. Dans certains cas spéciaux, le texte que cite Basile pourrait être reproduit *in extenso*. Concrètement, il s'agit de citations d'écrivains ecclésiastiques, tels qu'Origène, voire d'écrivains juifs, tels que Philon, et de citations d'écrivains grecs non-chrétiens, philosophes, moralistes, botanistes, zoologistes, etc. Remarquons cependant que, dans la plupart des cas, il est impossible de discerner avec exactitude quelle fut la source littéraire immédiate que Basile a ou bien transcrite, ou bien démarquée, ou bien utilisée en la résumant et l'adaptant librement au contexte de ses homélies sur l'Hexaéméron, homélies à la fois mi-religieuses et mi-scientifiques. En rédigeant, durant les dernières années de son épiscopat, ces longs discours, qui regorgent d'une science de seconde main, le métropolitain de Césarée de Cappadoce a dû surtout se servir, je présume, de résumés (*ἐπιτομαί*) ou de manuels scolaires (*ὑπομνήματα*), de recueils doxographiques, peut-être même de ses propres cahiers de cours, qu'il avait probablement ramenés d'Athènes et sur lesquels il avait dû prendre des notes, lorsque, dans sa studieuse adolescence, il avait fréquenté les cours que donnaient à l'Université les professeurs en renom «païens» et chrétiens.

Je ne pense pas qu'un éditeur, qui se limite strictement à son métier d'éditeur, soit requis de citer en entier, ou même de signaler par des références, les passages qui seraient purement parallèles, c'est-à-dire qui contiendraient des idées ou des faits identiques ou similaires. En effet, ce déploiement souvent purement factice d'érudition encombrerait inutilement les pages d'une édition, qui est avant tout censée fournir le texte même de l'auteur en question. Il doit être bien entendu qu'une

édition critique n'implique pas nécessairement une recherche, exhaustive, et souvent vaine, de toutes les sources littéraires de l'auteur édité.

Les prolégomènes de notre édition, qui ne sont pas encore rédigés, pourront être relativement courts, parce que, pour la plus grande partie, ils ne feront que présenter un bref résumé de l'étude philologique et historique, qui aura déjà été publiée dans les *Texte und Untersuchungen*.

Les co-éditeurs désirent évidemment dresser, ou faire dresser, plusieurs tables détaillées qui faciliteront l'usage de l'édition. Elles seront compilées en conformité avec les exigences et coutumes bien connues du *Corpus de Berlin*. L'index le plus important et le plus étendu sera naturellement l'*index graecitatis*: il enregistrera tous les mots, ou presque tous les mots, de ces homélies débordantes de termes techniques empruntés au langage philosophique et scientifique.

Si aucun obstacle majeur ne vient entraver mes plans, le texte complet de cette édition critique, y compris les prolégomènes, pourra être envoyé à l'Académie des sciences de Berlin, dans un an ou deux.

II

Avant de mentionner les travaux préliminaires que le Professeur Rudberg et moi-même avons déjà entrepris, en vue de l'édition critique des homélies de Basile sur les Psaumes et de ses homélies dites «morales» ou diverses, je ne puis me dispenser de mentionner les recherches auxquelles s'est livré, avec tant de conscience et de minutie, mon ami le Révérend Père Dom Édouard Rouillard. Celui-ci prépare, en effet, une édition fondée sur les manuscrits, d'une quinzaine d'homélies «morales» de saint Basile. Elle comprendra deux volumes, qui, dans la collection *Sources Chrétiennes*, viendront s'adjoindre à une édition antérieure d'autres homélies basiliennes, à savoir à l'édition des homélies sur l'Hexaéméron que le Professeur Stanislas Giet y avait déjà publiée en 1960.

Au cours de ces quinze dernières années (1948–1963), Dom Rouillard a effectué des collations complètes ou des sondages, dans plus de 70 manuscrits d'homélies basiliennes; la plupart de ceux-ci furent en fait collationnés sur microfilms. Ses recherches ont porté principalement jusqu'ici sur les sept premières

homélies «morales» de l'édition bénédictine Garnier-Maran. Ces homélies sont respectivement: la première homélie sur le jeûne (1), la seconde homélie sur le jeûne (2), l'homélie sur le texte: «Fais attention à toi-même» (Deut. 15, 9) (3), l'homélie sur l'action de grâces (4), l'homélie en l'honneur de la martyre Julitte et continuation de la précédente (5), l'homélie sur le texte: «Je détruirai mes greniers et j'en construirai de plus grands» (Luc 12, 18) (6), et enfin l'homélie contre les riches (7).

A ma demande, Dom Rouillard a bien voulu rédiger pour moi une note, où il explique brièvement comment se présente, à ses yeux, la tradition manuscrite directe de ces sept homélies. Faute de temps, je ne puis reproduire en entier ce petit memorandum et m'en excuse. Lui-même se réserve d'ailleurs de présenter un exposé plus détaillé, fondé sur la comparaison des variantes, et une justification sommaire du classement des manuscrits auquel il a abouti. C'est ce qu'il fera dans la communication qu'il va lire lui-même à cette Conférence patristique, et cela immédiatement, dans quelques minutes.

Dom Rouillard a pris pour point de départ le classement provisoire des manuscrits des homélies basiliennes que le Dr. Stig Y. Rudberg avait établi dans son travail de pionnier, ses *Études sur la tradition manuscrite de saint Basile* (Lund-Upsal, 1953). A partir de l'ordre purement matériel, dans lequel les homélies sur les Psaumes et les homélies «morales» sont disposées dans les manuscrits, le Dr. Rudberg avait discerné, parmi les quelque 180 manuscrits d'homélies, qui lui étaient connus, dix-huit types: quatorze types principaux et quatre types secondaires. Ce premier classement, tout provisoire, devait être évidemment soumis à la contre-épreuve, décisive celle-ci, des collations.

Or, les collations que Dom Rouillard a faites, avec tant d'arabie et de scrupule, montrent clairement que le classement fondé uniquement sur l'ordre même des homélies dans les divers corpus, ne coïncide pas de tous points avec le classement du texte des manuscrits, de loin plus significatif, classement qui est fondé sur les collations et la comparaison des variantes réelles. Le Dr. Rudberg n'a d'ailleurs fait aucune difficulté à reconnaître ce fait.

Dans un récent ouvrage publié à Stockholm en 1962, dont je dirai quelques mots plus loin, le Dr. Rudberg, qui est maintenant professeur à l'Université de Stockholm, a étudié, dans le plus

minutieux détail, la tradition manuscrite directe de l'homélie basilienne n° 3, à savoir celle sur le texte: «Fais attention à toi-même». Il a réparti les 140 manuscrits qu'il a collationnés (pour cette homélie) en 15 groupes fondés sur l'étude comparative des variantes. Or ce classement en 15 groupes qu'il propose pour ladite homélie ne coïncide point avec celui que propose Dom Rouillard pour les manuscrits de l'homélie n° 6 (*Destruam*).

Le savant bénédictin croit pouvoir affirmer qu'à considérer les variantes de façon globale, les soixante-dix manuscrits qu'il a étudiés, — pour autant qu'ils comportent les homélies 1 à 7 —, se répartissent en trois groupes principaux: le groupe A, le groupe D et le groupe E. Les sigles des manuscrits que je mentionnerai sont ceux que leur a attribués le Dr. Rudberg dans son récent ouvrage, *L'homélie de Basile de Césarée sur le mot «Observe-toi toi-même»* (Stockholm, 1962), pp. 144–145.

Dans le groupe A, Dom Rouillard distingue une famille A¹ et une famille P¹. D'après lui, la famille A¹ comprend notamment les manuscrits A¹, A⁴, A⁸, A¹⁰, A¹¹, A¹⁴, A¹⁵, A²⁴, et, d'une manière habituelle, K³. La famille P¹, elle, comprend notamment G⁵, G⁶, G⁷, O¹, O⁵, O⁹, P¹, P². Les manuscrits G et P montrent une affinité spéciale.

Au groupe D appartiennent notamment les manuscrits suivants: BC, D², D³, D⁴, D⁵, D⁷, D⁹, D¹¹, D¹², D¹⁴. A l'intérieur de ce groupe D, Dom Rouillard distingue une famille D² (= BC, D², D³, D⁴, D⁵, D⁹, D¹⁴) et une famille D⁷ (D⁷, D¹¹, D¹²), deux familles que Stig Y. Rudberg ne distingue nulle part dans son étude récente sur l'homélie n° 3 (*Attende*).

Je cite ici deux courts passages du mémorandum que m'a aimablement communiqué Dom Rouillard. Voici le premier: «Rudberg rapproche D⁵, D⁷, D⁹, D¹¹. En admettant que ce groupement soit valable pour *Attende*, il n'est pas acceptable pour l'homélie 4, pour l'homélie 5, pour l'homélie 6, pour l'homélie 7, ni sans doute pour l'homélie 1 et pour l'homélie 2. Pour ces homélies, on doit s'en tenir au classement que nous avons proposé plus haut.» Et un peu plus loin: «Sont apparentées au groupe D, pour une ou plusieurs homélies, les manuscrits C⁶, Coislin 49, F¹, F³, M¹, M⁵, P³, O⁸, Paris 500, Paris 763, Vatic. 413, entre autres.»

Dans le troisième et dernier groupe, le groupe E, Dom Rouillard distingue deux familles principales: une famille E¹ et une famille E². Parmi les manuscrits de la famille E¹, il énumère B⁴, C², E¹, E⁴, E⁵, H³, H⁴, H⁵, L³, O². La famille E² est, selon lui, représentée

par D⁸, E², E⁶, KL, O³. Il ajoute qu'on peut établir, semble-t-il, au sein de la famille E², deux subdivisions, qui correspondent approximativement aux groupes 12 et 14 de Rudberg.

Le mémorandum de Dom Rouillard s'achève sur quelques indications générales, qu'il conviendrait d'examiner sérieusement plus tard. «Pour les homélies 3, 4 et 5, les groupes D et E sont très proches l'un de l'autre, et s'opposent conjointement au groupe A. En revanche, pour les homélies 1, 6 et 7, les groupes A et E s'opposent au groupe D. D'une façon générale, on doit préférer le texte D E au texte A, et le texte A E au texte D.»

Tel est le classement d'ensemble que nous propose Dom Rouillard pour les homélies 1 à 7. Il est extrêmement regrettable que mon ami le Professeur Rudberg n'ait pu venir à cette Conférence, pour nous exposer les principaux résultats de sa vaste enquête sur la tradition manuscrite de l'homélie *Attende* (n° 3), et pour discuter avec Dom Rouillard certains points du mémorandum que je viens de résumer, ainsi que l'ensemble de la communication que l'érudit Bénédictin va nous présenter dans quelques instants.

III

Je passe maintenant à la troisième et dernière section de ce rapport. Elle fournira quelques renseignements sur ce qui a été fait et sur ce qui reste à faire, avant de pouvoir réaliser le second projet que le Professeur Rudberg et moi-même avons formé. Nous avons, en effet, entrepris de publier l'édition critique des quatorze homélies authentiques de Basile sur les Psaumes et de ses vingt-quatre ou vingt-cinq homélies authentiques dites «morales» ou diverses. C'est là une tâche encore plus considérable que l'édition des neuf homélies sur l'Hexaéméron. Nous espérons néanmoins vivre assez longtemps tous deux pour être en mesure de publier un jour cette édition, dans la collection internationale *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*.

Alors que l'édition critique des homélies sur l'Hexaéméron est virtuellement achevée, il n'en va pas de même pour l'édition des autres homélies basiliennes. Seuls des travaux d'approche ont été exécutés jusqu'à présent.

Voici d'abord brièvement ce qui a été fait. En ce qui me concerne, j'ai microfilmé sur place beaucoup de manuscrits grecs contenant ce vaste *corpus* d'homélies basiliennes, où les pièces

inauthentiques ou douteuses sont mêlées, en proportions variables, aux pièces authentiques, de loin d'ailleurs les plus nombreuses. Dans la mesure du possible, je me suis efforcé de microfilmer des *corpus* complets. Ces microfilms furent surtout pris à la Bibliothèque Nationale de Paris, dans les grandes bibliothèques d'Italie, à Athènes, à Patmos et dans quelques monastères du Mont-Athos. En outre, j'ai rédigé sur place un nombre encore plus élevé de descriptions détaillées de manuscrits grecs contenant le *corpus* des homélies de Basile, en donnant évidemment la préférence aux manuscrits les plus anciens et à ceux dont l'accès demeure encore difficile. Ces microfilms et ces descriptions de manuscrits ne constituent encore qu'une documentation partielle, qui devra être complétée par d'autres microfilms et d'autres descriptions ou des descriptions plus exactes. Quoi qu'il en soit, mes microfilms et mes descriptions ont déjà rendu quelque service à des spécialistes de saint Basile, notamment au Professeur Rudberg et à Dom Édouard Rouillard.

A propos précisément de Dom Rouillard, je ne puis omettre de rappeler qu'il a exécuté, avec une conscience exemplaire, des collations complètes ou des sondages, dans quelque soixante-dix manuscrits. Ces collations constituent le fruit d'un travail énorme et d'infinie patience, qui porte sur les sept premières homélies «morales» de Basile. Dom Rouillard est disposé à les communiquer librement à ses collègues «en saint Basile».

Quant au Professeur Rudberg, qui, plus que tout autre, a apporté une contribution originale et de premier ordre à l'étude approfondie de la tradition manuscrite des homélies basiliennes (à l'exception de celles sur l'Hexaéméron), il me suffira de mentionner ici deux ouvrages, où il a fait œuvre de pionnier. Le premier, qui conserve encore toute sa valeur, est sa remarquable thèse de doctorat: *Études sur la tradition manuscrite de saint Basile* (Lund-Upsal, 1953). C'est aux pages 53 à 120 qu'il a présenté la première étude critique de la tradition manuscrite des homélies basiliennes. Je rappelle que son enquête, qui a porté sur 169 manuscrits, avait pour but de déterminer les divers types de *corpus* qu'on peut discerner dans cette tradition. Négligeant provisoirement les variantes, il s'est basé exclusivement sur l'ordre matériel de succession des pièces contenues dans les diverses collections d'homélies. Il a de la sorte discerné 14 types principaux et 4 types secondaires. L'ouvrage se clôt par l'édition vraiment parfaite des lettres 2, 150 et 173 de Basile.

Il me faut également dire quelques mots, hélas! trop brefs, au sujet de l'ouvrage le plus récent que le Professeur Rudberg a consacré à la tradition manuscrite d'une homélie «morale» de Basile. L'ouvrage est fait de main d'ouvrier et j'en salue la parution avec reconnaissance. En voici le titre: *L'homélie de Basile de Césarée sur le mot «Observe-toi toi-même»*. *Édition critique du texte grec et étude sur la tradition manuscrite* (Stockholm-Göteborg-Upsal, 1962)¹. Cette excellente édition critique de l'homélie sur le texte: «Fais attention à toi-même» (Deut. 15, 9), est une «édition d'essai» ou une «édition pilote», fondée sur le plus grand nombre possible de manuscrits. En fait, les folios renfermant cette homélie ont été collationnés dans 139 manuscrits. Vu le nombre très élevé des manuscrits qui nous ont conservé des collections d'homélies basiliennes, il ne pouvait être question de les collationner tous, pas même la majorité d'entre eux. D'où la nécessité d'une «édition d'essai» d'une seule homélie, mais fondée sur l'ensemble de la tradition manuscrite. J'attire en passant l'attention des spécialistes de l'ecdotique des ouvrages patristiques, sur les pages 44 à 109 de cet ouvrage, où notre philologue étudie à fond les quatorze groupes de manuscrits, qu'il a discernés dans la tradition manuscrite de cette homélie, et les affinités mutuelles que l'on peut observer parmi ces quatorze groupes.

Disons enfin quelques mots du travail qui reste à faire.

Tout d'abord, le Professeur Rudberg et moi-même tirerons les conclusions pratiques qui se dégagent de cette «édition pilote» de l'homélie sur le texte: «Fais attention à toi-même.» Tenant également compte des collations qu'a exécutées Dom Rouillard, nous nous aventurerons à porter un jugement d'ensemble sur tout le matériel manuscrit des homélies. Nous pourrons alors fixer notre choix sur un nombre restreint de manuscrits, une dizaine environ, je présume, surtout ceux qui représenteraient le mieux l'état de texte jugé le plus proche de l'original ou de l'archétype.

Alors commencera, pour nous et nos éventuels collaborateurs, le long, fastidieux mais indispensable travail de collation de ces manuscrits sélectionnés. Il s'agira évidemment d'une collation intégrale de toutes les homélies basiliennes, authentiques ou non, à l'exception évidemment des homélies sur l'Hexaéméron.

¹ On peut lire un compte rendu de cet ouvrage dans la revue *L'Antiquité Classique*, 32, 1963, 288-291.

Parallèlement à ce travail qui exige patience et continuelle attention, nous devons nous efforcer de résoudre quelques problèmes délicats et encore discutés sur la chronologie absolue ou relative de ces homélies, et surtout sur l'authenticité ou la non-authenticité de telle ou telle homélie sur les Psaumes, de telle ou telle homélie « morale », qui figure dans les *corpus*, même dans les plus anciens. Je présume que l'un d'entre nous devra écrire une monographie sur ces problèmes, qui présupposent une connaissance intime de la langue, du vocabulaire et de la grammaire de Basile, sans oublier évidemment sa théologie.

Une vue d'ensemble de la tradition manuscrite directe de ces deux groupes d'homélies basiliennes se dégagera presque spontanément des collations que nous aurons faites en vue de l'édition, ainsi que des collations qui ont déjà été faites par Dom Rouillard et par le Professeur Rudberg. C'est dans les prolégomènes de notre édition que nous insérerons tout naturellement une brève étude d'ensemble de cette tradition manuscrite.

Sur la base des collations intégrales des manuscrits choisis, nous espérons travailler ensemble pendant quelques mois, comme nous l'avons fait en 1955 à Dumbarton Oaks, et procéder à l'établissement du texte en y ajoutant l'apparat critique, sur lequel nous devons aussi nous mettre d'accord. Je connais peu de jeux aussi passionnants que l'établissement en commun d'un texte et la rédaction en commun d'un appareil critique.

Ars longa, vita brevis.

Towards an Edition of the Erotapocrises of Varsanuphius and John

D. J. CHITTY, Upton

The works of the Palestinian Abbot Dorotheus have been known in the West since the sixteenth century – and, in fact, earlier – and have had considerable influence on Western spirituality and ascetic teaching. This being so, it may seem surprising that the works of his masters in the spiritual life, Varsanuphius¹ and John, should have remained so long unknown. True, some questions and answers about Origenism were published by Montfaucon, and taken over from him by Gallandius, and from Gallandius by Migne (PG 86, I, 891–902) – but this was from a single Paris MS, Coislinianus 281, in which the final pages of the extract were missing. Probably from the same MS, Gallandius (followed by Migne) published among the works of Dorotheus (PG 88, 1811D–1822B – *Doctrina XXI*) a set of his questions to the Old Men, with their answers. But a long section of the same MS (ff. 135–186), immediately preceding the answers on Origenism, contains a collection of the Old Men's Answers which was never published – not a bad thing, perhaps, as it is the same definitely secondary recension represented also in the Dorotheus section: but it can be useful on occasion for establishing the text.

It was the recently canonized Nikodemos of the Holy Mountain who was responsible for preparing the first printed edition of the complete work, though it was only published (in Venice) in 1816, some years after his death. It was soon translated into Russian, and had a considerable vogue in that country. In the West it remained unknown, and the Venice edition is practically

¹ My spelling of the name Varsanuphius needs a word of justification. The name is Coptic, the Greek *B* representing the Coptic ⲟϥ, and certainly to be pronounced *V*. As the use of *B* gives the misleading suggestion of a Syriac *bar* = son, it seemed preferable to adopt the phonetic spelling to avoid this confusion.

unattainable in Western Europe. It was a blessing when a new edition of it was produced at Volos in 1960, with a few gaps filled in, and with eccentricities in the numbering rationalized. Among Western scholars, the Assumptionist Père Vailhé had had access to the work, of which he published valuable accounts in *Échos d'Orient* (1904–1905). This attracted the attention of certain other scholars: there is a paragraph by P. Janin in the *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, and a considerable article by P. Hausherr in the *Dictionnaire de Spiritualité*. But for most scholars the two Old Men remained a closed book, even if their names were known.

Turning in 1946 to Bodleian MSS of works of Greek spirituality, with a special interest in all that concerned Palestine, I realized from the Abba Dorotheus that works of Varsanuphius and John should exist, and was guided to a number of extracts in ascetic MSS, and especially a long collection of Questions and Answers – clearly not the complete work – in the late 12th century MS Cromwell 18. I also learned of the Venice edition from P. Janin's article. In November 1948, Monsieur A. Guillaumont procured me microfilms of two Paris MSS – Coislinianus 281 already mentioned; and Parisinus Graecus 873, the longest recension I had yet seen, but still clearly not the complete work. In December 1952 he sent me a third microfilm, of a considerable section in Coislinianus 124 which, owing to loss of the first folio with the title, had not before been recognized as Varsanuphius. Meanwhile I had in 1948 contacted the indefatigable Marcel Richard: and he after long search had sent me in May 1950 a microfilm of a copy of the Venice edition which he had run to earth with the Assumptionists in Paris. In 1951, he procured me from America microfilms of the two Sinai MSS – 410 (12th century) containing a more complete form of the Cromwell 18 recension; 411 (11th century) a fragment with only the first 48 letters as in Par. Gr. 873. On his expeditions to Athos in 1952–1954, he obtained for me microfilms of all the main Athonite MSS.

Nikodemos speaks of an ancient MS in Lavra from which his text was taken. He says it was the only old MS of the work that he could find, but tells how a number of old men up and down Athos had made copies of it. This no doubt explains the number of 18th century MSS of the work all appearing to reproduce the text found in the Venice edition (e. g. MSS Atheniensis 541,

Dionysiou 717, Xenophontos 9). It also may account for the disappearance of the Lavra MS itself.

But this was not in fact the only ancient MS of the work upon the Holy Mountain. Ivron 1307 (14th century) has a text very close indeed to that of the Venice edition, and from it the Volos editor has filled in certain gaps left in that. Panteleimon 192 (14th century) gives us a text not less complete, in an order clearly allied but not identical (especially in letters 60–150 of the Volos edition), and with a few letters repeated in a different position and a different recension: the selective Par. Gr. 873, and the fragmentary Sin. 411, belong to the Panteleimon family. Then there is the early (11th century) Vatopedi 2, to which Sin. 410 is so close that it may be a copy – an extensive selection, with the text of some portions revised in the interests of literary style, represented also in Cromwell 18 and the short 13th-century fragment, Koutloumousiou 3. Letters 1 to 59 and 600 to the end in the Volos edition are omitted (except for 45 in a peculiar position), and the Euthymius and Andrew series (Volos 151 to 218) are placed at the very end. It is to be noted that one of each pair of duplicates in the Panteleimon family belongs in position and in text to the Vatopedi recension.

To return to Coislinianus 124. While it contains only the section Volos 1–225, for this section it is the most complete, omitting only the narrative 224, and inserting two letters not found elsewhere and one for which the only other evidence is the secondary Coislin. 281 (which in order and in text often supports Coislin. 124, while in other cases it supports the Vatopedi family). The Euthymius + Andrew section (151–218) is placed before the Theodore section (60–150) with which the Vatopedi selection starts. Like this last, its text contains a number of passages omitted by homoeoteleuton in all other MSS. Its order in the Theodore section is unique – and, I believe, original. We may note that, except for four chapters, the Vatopedi selection keeps to the order of Coislin. 124. The Ivron and Panteleimon families keep the whole of the Vatopedi selection (except for six letters omitted in Panteleimon), but add, in various groups, usually in the order of their occurrence in Coislin. 124, almost all the letters that Vatopedi had omitted – Ivron keeps closer to Coislin. 124, Panteleimon to Vatopedi: but the Panteleimon order has other peculiarities, as well as two duplicates in this section. The accompanying table will show the relationship.

Of the MSS found outside Athos to-day, Sinaiticus 410 seems to have been copied from Vatopedi 2: Coislin. 124 came from the Lavra, and Coislin. 281 from Esphigmenou. Par. Gr. 873 is closely akin to Panteleimon 192, as also is the fragmentary Sinaiticus 411. Cromwell 18 lacks its opening and closing folia, which might have given evidence of its provenance: but once more its text is definitely of an Athonite (Vatopedi) type. All MSS representing anything like the complete work seem to belong to the Athonite stream. We look in vain, for instance, to Jerusalem, or Grottaferrata. But we remember the warning note in the preface, that these answers of the Old Men were adapted to the needs of a great variety of questioners, and are not all to be taken for guidance by everyone indiscriminately. Perhaps it was not unnatural that there should always have been a certain reserve in disseminating the whole work, and that the Holy Mountain should have acquired something like a monopoly of it.

By the kindness of Père Graffin, we hope very soon to start the publication of a critical text of the whole of this very long work, in a series of fascicules in *Patrologia Orientalis*. Problems of the later portions must wait until we have the text of those portions more fully prepared.

Appendix

Order of Letters in different recensions of the "Theodore" section — Volos Text, 60–150; Coislin. 124, 125–224. — For Coislin. 124 and the Panteleimon group, I give the numbering found in the MSS; for the Iviron group, that of the Volos text; for the Vatopedi group whose MSS have no numbering) the actual order in the text.

Coisl. 124 (Φ)	Vatopedi 2 (Δ) and Sinaiticus 410 (Σ)	Iviron 1307 (I)	Panteleimon 192 (II)
125–132	1–8	60–67	62–68
133–137		219–223	204–208
138–141	9–12	68–71	69–72
142–143		72–73	105–106
144		74	59
145–146			
147		75	60
148	13	76	73 = 61

Coisl. 124 (Φ)	Vatopedi 2 (A) and Sinaiticus 410 (Σ)	Iviron 1307 (I)	Panteleimon 192 (II)
149-151	14-16	77-79	74-76
152			
(190)	17	(130)	77 (= 126)
(192)	18	(132)	78
(194)	19	(134-135)	79
(195)	20	80	80
153-155		96-98	108-110
156-169	21-33	81-93	81-93
170		95	107
171	34	94	94
172-173	35-36	99-100	95-96
174-177		124-127	120-123
178	37	101	97
179		128	124
180-186	38-44	102-108	98-104
187-188	45-46	109-110	111-112
189		129	125
190	(17)	130	126 (= 77)
191		131	127
192	(18)	132	(78)
193		133	128
194	(19)	134-135	(79)
195	(20)	(80)	(80)
196-197		136-137	
198-199	47-48	111-112	
200-201	49-50	113-114	113-114
202-205	51-54	115-118	
206	55	119	115
207		138	129
208-211	56-59	120-123	116-119
212-224	60-71	139-150	130-138

Φ 133-137, about the use of a cryptic alphabet in regard to three *λογισμοί*, are found later (after the Euthymius-Andrew section) in *I* and *II*, but are absent from *A* - though much later in *A* and *II* the same subject is introduced more briefly as preface to an unpublished meditation on the letter Eta.

Note how *I* 60-79 reproduces the contents of Φ 125-151, with the omission of Φ 133-137, just spoken of, and the three letters peculiar to Φ , 145, 146 and 152: passing over *A* 17-19, it now follows the order of *A* 20-34 for *I* 80-94, then inserts (*I* 95-98) Φ 170 and 153-155 (in that order), which had been omitted by *A*. It then proceeds to reproduce, in *I* 99-123, the exact order of

A 35–59, following on in *I* 124–138 with all the Φ letters between 174 and 207 omitted by *A*, in the order of their occurrence in Φ , with the single exception of Φ 195, which has already appeared as *I* 80 = *A* 20.

II, after starting peculiarly with 59–61 = Φ 144, 147–148, reproduces in 62–104 the contents of *A* 1–44 (including *A* 17–20), then turns back to Φ letters omitted by *A* up to Φ 170 – *II* 105–106 = Φ 142–143, *II* 107–110 = Φ 170, 153–155 (these four as in *I*). *II* 111–119 reproduces *A* 45–59, with the omission of *A* 47–48 and 51–54, then in *II* 120–129 we have the same set of Φ letters as in *I* (from Φ 174 = *I* 124), including (*II* 126) Φ 190 = *A* 17 = *II* 77; but omitting Φ 192 = *A* 18, Φ 194–195 = *A* 19–20, and Φ 196–197. It would appear that both *I* and *II* are cognizant of both the Φ and the *A* positions of letters *A* 17–20. This confirms our impression that, for the section of the work it contains, Φ is our best MS, giving us the earliest surviving order, and three letters and many passages otherwise lost. But a number of manifest errors warn us against assuming that its evidence in detail can always be accepted against that of all other MSS. Any of the MSS I have mentioned may on occasion be alone in preserving the true reading. And we still are without explanation for the position of *A* 17–20, and the correspondence of *I* 95–98 with *II* 107–110.

Towards a Critical Edition of the *Carmen de vita sua* of St. Gregory Nazianzen

J. T. CUMMINGS, Washington

I. Previous Studies

The *Carmen de vita sua* (PG 37, 1029–1166; Carm. II, 1, 11) consisting of 1949 lines of iambic trimeter is the longest, and in all probability the best and most interesting, of St. Gregory's poems. Certainly it is of considerable interest for the church history of the fourth century in general and for the Council of Constantinople in 381 in particular. Unfortunately like the rest of St. Gregory's poetry it has for some centuries received too little critical attention, principal interest being devoted to his prose writings. Our current text is still that of Migne, which is essentially the work of the Benedictines of St. Maur completed in the late 18th century but not published due to the French Revolution until 1840 when it was brought out with certain revisions by A. B. Caillau. Reissued in 1842 it was subsequently printed in Migne.

In the 1890s a Hungarian scholar, Rudolph Vári, envisioned undertaking a critical edition, a task never brought to completion. Vári did, however, publish in *Egyetemes Philologiai Közlöny* his collation of the Florentine manuscript Laur. plut. 7,10, a collation made with the 1842 printing of Caillau's edition. A recollation with Migne for the present investigation has resulted in the excising of 10 of his variants, all of which were due to printing errors subsequently quietly and anonymously corrected in the Migne edition¹.

Again in the 1920s scholars of the Polish Academy at Cracow undertook the critical edition of St. Gregory with L. Sternbach as editor for the poetry. Although periodic reports indicated considerable progress, again no text ever appeared in print. An important contribution to the fund of general know-

¹ The collation for the *Carmen de vita sua* is to be found in vol. 24, 1900, 295–300.

ledge was made in Sternbach's somewhat terse announcement of his discovery of the existence of two families among the manuscripts¹.

Then in 1953 there appeared the critical edition of Dr. M. Werhahn of one of the *Carmina Moralia*, the *Σύγκρισις βίων* or *Comparatio vitarum*, in which the editor was able to assign the manuscripts utilized by him to the respective families whose existence had been announced by Sternbach².

The existence of additional unpublished material came to my attention only in July of 1963 when I consulted in Paris Prof. Alphonse Dain, Dean of the Faculty of Arts and Letters of the Sorbonne. This material is the work of a Roumanian scholar, Mr. Predeanu, a former pupil of Prof. Dain. Predeanu had in the early 30s conceived the idea of a critical edition, but then in the confused years of the late 1930s disappeared, leaving his notes in the keeping of Prof. Dain. These notes consist for the *Carmen de vita sua* of a list of manuscripts known to the writer, followed by five pages of selected variants from those that he was able to consult and a conjectural stemma based thereon³.

This present paper is a progress report on my own investigations to date of the manuscripts and manuscript tradition of the *Carmen de vita sua*. Its conclusions are therefore initial ones and should be regarded as subject to possible revision. My ultimate intention is to publish a critical edition with English translation and commentary⁴.

II. The Present Investigation

List of known Greek Manuscripts⁵

C — Ox. Clark. 12 s. X (f. 9)

L — Laur. plut. 7, 10 s. XI (f. 135)

¹ Eos 30, 1927, p. 349.

² Wiesbaden 1953. Dr. Werhahn informs me that he is currently preparing a second revised edition based on a larger number of manuscripts.

³ The stemma of Predeanu and that of Werhahn will be found as an appendix to this paper. I am indebted to Prof. Dain (deceased July 1964) for his kind permission to transcribe the notes of Mr. Predeanu.

⁴ This will be submitted as a doctoral dissertation to the graduate faculty for classics at Princeton University (dissertation advisor: Prof. P. R. Coleman-Norton).

⁵ A syriac version is to be found in Brit. Mus. Add. 18821. It consists of two fragments ll. 1-142 and 189-856. Among other excerpts l. 1916 of our poem is found in Leid. Voss. Misc. 17 (f. 9).

⁵ Cross, *Studia Patristica* VII

- A – Paris. Gr. 1277 s. XIII (f. 202)
 B – Paris. Gr. 2875 s. XIII (f. 307)
 S – Ox. Barocci. 96 s. XIV (f. 134')
 T – Ox. Barocci. 96 s. XIV (f. 150) – a separate fragment
 c – Paris. Gr. Cois. 56 s. XIV/XV (f. 169)
 l – Laur. plut. 7, 2 s. XV (f. 1)
 a – Ambros. Z 78 sup. s. XV (f. 99)
 P – Pav. 80 s. XV (f. 49)
 W – Vindob. Theol. Gr. 43 (olim 101) s. XVI (f. 1)
 M – Monac. Gr. 532 s. XVI (f. 188)
 v – Vat. Gr. 480 s. XVI med. (f. 95)
 K – Bibl. *Μονῆς Καρακάλλου* 74 s. XIV (f. 399)
 N – Neapol. II, A 24 s. XV (f. 212)
 O – Lavra 170 s. XIV (?) (f. 64)

Additional Sigla

Ψ – LAW^T

Ω – CBcl

γ – Wl

δ – av

The above Greek manuscripts excepting P, K, N, O, and M, which I have not yet had the opportunity to consult fully, form the object of the present investigation.

To turn then to the manuscripts:

LAW are seen to be related by the following common addition of verses: inter 183 et 184: *ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ δι' οὗ προσὸν βλέπει.* (sic LA, *πρὸς δὲ* W). inter 1726 et 7: *θέατρον ἐστὶ πᾶσιν ἡγεωγμένον.* and by errors in common e.g.: 381: *οὐ πεπηγότες* LAW *ἐμπεπηγότες* CSclavW^m *ἐμπεπηρότες* B. 760: *εἰσι* L^mA^m *εἰσὶ* W *εἰς τί* CSclavAW^m *εἰς τι* L. 1285: *σπανῶν* L *σπλάγων* A *σπάγων* W *σπλάγγων* Celav W^m *σπλάγγον* B. 1378: *τῷ πόθῳ* L *τοῦ πόθου* AWL^mS *τοῦ λόγου* Celav. 1912: *φέροντας* LA *φέροντα* W *φέρον* cl *φέρων* W^m *φέρω* av.

LA show themselves even more closely connected by the addition of the word *εἰμ'* between *οἷς* and *ὑπόχρεως* at line 183, and by errors in common e.g.: 1131: *ἡμῶν* LAVS² *ὑμῶν* CSclavW. 659: *νοουμένοι* LA *νοουμένη* CelavW^{s.l.} *νοουμένην* SW. 69: *τῶν* LA *δὲ* CSBlavW *γ'* *δὲ* c.

L: Although evidently dependent on a common source with A and W and forming with them the nucleus of family Ψ, L shows

a greater divergence from the common family tradition. It contains a considerable number of marginal variants, exhibits a marked tendency toward transposition, and has several unique errors such as: 40: χρόνω L λόγω *cet.* 262: νόσω L χρόνω *cet.* 282: ὀρθους L βυθους *cet.*

W occupies a crucial position in the manuscript tradition upon which more will be said below under γ. At this point it may be noted that W alone of the manuscripts studied to date contains the correct reading at l. 146: ῥαγεῖσα . . . σκάφη.

Cel: As can be seen already from the preceding examples Cel tend to form a group by virtue of their freedom from the characteristic errors of LAW. A family relationship between these manuscripts is also attested by common errors such as: 668: ἐπεὶ δ' Cclav ἐπειθ' LAWS. 1212: φόβοις CSclav φόροις LAW. 1925: πόνοις CSclav πότοις LAW. 1765: κτίσεως cl κτήσεως LAWav *lac.* CSB. 1337: τε καὶ Cclav τε *om.* S *ex. ras.* τε *om.* LAW.

C: The most distinctive feature of C is a lacuna of 319 lines (vs. 1598–1916 incl.). The lacuna is integral to the text occurring in the middle of a page and without notation of a lacuna. The marginal notation in Latin *desunt versus 319* found today in the manuscript is in the hand of Porson to whom the manuscript once belonged.

CS: A close connection between C and S is attested by the existence in S of the same lacuna as in C, and also by the same transposition of l. 625 which in both manuscripts follows immediately on l. 628.

T: The missing 319 lines are, however, later supplied in the Ms. Barocci. 96 but as if they constituted a separate poem without indication of their proper position as part of the *Carmen de vita sua*. This fragment T does not belong to the family tradition Q but rather to that of Ψ. On this point I must take exception to the view of Mr. Predeanu, who thought he saw in T the earliest example of the lost tradition of C for these 319 lines. The relationship of T with LAW can be demonstrated by numerous common errors e.g.: 1618: ἄλλος TL σάλος clav AW^m L^m σάνος W. 1653: νικῆσωμεν TA νικηθῶμεν LclW νικηθῶμμεν av. 1683: τάσει T στάσει LAW στάσις clav Ws.^{l.} 1685: χρόνω TLW θρόνω clavA. 1763: τ' TL θ' AW *om.* clav. 1891: μισούμενος καὶ φίλοις TLAW καὶ φίλ. μισ. clavWs.^{l.} 1898: θ' *om.* TLW hab. clavA,

and in particular by the addition between l. 1726 and 1727 of the same verse cited above for LAW *θέατρον ἐστὶ κτλ.*

S by repeating sometimes the characteristic errors of C (e.g. ll. 1212 and 1925 as cited above) and sometimes those of LAW (ll. 1337 and 1378 as cited above) shows itself to have been subject to contamination.

B: This manuscript is extremely fragmentary containing only verses 1–604 and 1933–1949. It is of inferior character, written in a poor hand with frequent careless omissions (ll. 53–54, 127–128, 223–224, 354, 461, 469, 590, 597–598). Although providing little opportunity for comparison, its readings in general reflect the same tradition as Ccl.

c: As already shown c belongs to the family Ω. It contains the oldest example of the family tradition for lines 1597–1916, and is the only manuscript of those studied to present the correct reading at line 591: *κλημα*.

γ: While belonging to different families W and l are likewise connected with each other by a series of errors in common such as: 8: *δ' om.* Wl *hab. cet.* 9: *ἀλλοτρίον* Wl *ἀλλοτρίους cet.* 16: *κράτον* Wl *κράτους cet.* 39: *τροπούς* Wl *βίους cet.* and Ws.^l 53: *πάταρχος* Wl *πάτραρχος cet.* 475: *προὔτεινε* Wl *πρότεινε cet.* 720: *σφενδόνα* Ws.^{l,l} *σφενδόνην cet.* and W. 1050: *τὴν τῶν δυσμενῶν πάλην* Ws.^{l,l} *τὴν πάλ. τῶν δυσμ. cet.* and W. 1741: *ἀσύλλογοι* Wm^l *σύλλογοι cet.* and W. The common source upon which both must depend is designated as γ.

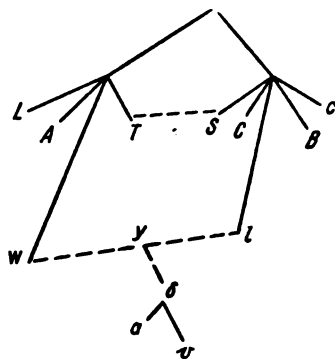
δ: The manuscripts a and v exhibit so close a connection as to depend upon a single exemplar designated as δ. They are connected by errors in common e.g.: 15: *ἄλλον* av *ἄλλων cet.* 175: *μεθ' (!)* av *μέγας cet.* 219: *ἐλκόμενα* av *ἐλκόμενοι cet.* 427: *ἐσκέταντο* av *ἐσκέφαντο cet.* 442: *κωμύριον* av *κωμύδριον cet.*, by omissions in common: 67: *γὰρ om.* av *hab. cet.* 375: *μὲν om.* av *hab. cet.* 478: *νοῦς om.* av *hab. cet.* 560: *τοῖς om.* av *hab. cet.* 916: *λύουσ' om.* av *hab. cet.* 1859: *λύπης om.* av *hab. cet.* and at line 812 the common omission of an entire half line, by repeating the same marginal glosses (e.g. ll. 908, 995, 1375), and by erroneous line division at lines 96–7, 318–9 and 444–5 among others.

Besides errors in common with Ψ and Ω, δ also repeats errors peculiar to W and/or l e.g.: 106: *θεῶ* Wav *θῶ cet.* 1720: *μεῖζον*

lav μελζων *cet.* 1820: τὸ lav τῷ *cet.* 1680: ἔκρωζον Wlv ἔκρωζον *cet.* enabling us to postulate a further connection between it and γ.

To sum up the foregoing: we have within the tradition two families, an early and a late period, and three stages of contamination. In the early period we have LAT forming the nucleus of the family Ψ; CBc that of the family Ω, and S belonging essentially to the family Ω, but representing a first and slight stage of contamination. In the late period W and l can still be assigned to their respective groups (W to Ψ and l to Ω), but show a greater degree of contamination while a and v represent an extreme degree of contamination presenting a more or less harmonized version.

The preceding might be expressed visually in the form of the following tentative stemma:



III. Prospect for the future

The immediate task is to complete the study of the manuscripts excluded from the above discussion. It is possible, however, already to make some observations on these manuscripts: M, K, N, P and O.

K: K is fragmentary containing the following lacunae: ll. 403–853, 864–926, and 983–1949. It likewise omits ll. 352, 369, 861, and 956–957.

N: N is in even more fragmentary condition containing only lines 1–344 of our poem.

P: This manuscript is known to me only from the selected variants of Mr. Predeanu. Judging from these and from his stemma it should fall into close alignment with the group av. Dr. Werhahn informs me that using the sequence of poems within this manuscript as a criterion he would arrive at the same conclusion and that the same could be true of M, K, and N¹.

Concerning the text of a new critical edition some anticipatory remarks may already be made. On the basis of the present study I do not envision a text which would differ greatly from that in Migne for several reasons. First, the manuscripts themselves do not diverge greatly from one another in their essential readings. Secondly, the Benedictine editors working with c and v had before them examples from early and late phases of the tradition. Thirdly, the readings of several of the other manuscripts were known to them from the earlier printed edition, and finally the Benedictines of St. Maur were Greek scholars of no mean ability.

In conclusion one change of significance for church historians should be mentioned. At line 1513 the Benedictine edition reads *Συνέρχεθ', ὡς πῆξοντες εὐσεβῆ λόγον* but carries *θρόνον* in the margin as a variant to *λόγον*.² LeNain de Tillemont had already accepted in the *Histoire ecclésiastique* as the correct reading *θρόνον*, a point crucial to our understanding of the reason for the convocation and assembly of the council of 381.³ The Fliche-Martin *L'histoire de l'église* has currently supported the view of de Tillemont.⁴ The unanimous reading of all the manuscripts studied to date is *θρόνον*.⁵ I see no reason why it should not be restored to the text.

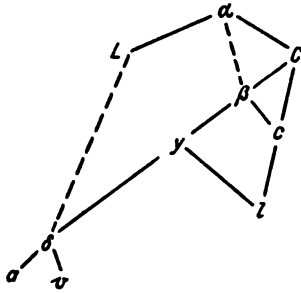
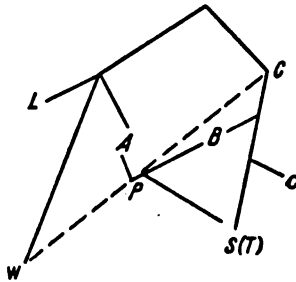
¹ I am indebted to Dr. Werhahn for having made available to me photostats of K and N and for his advice and help so generously given.

² A direct reversal of the text of Billius (*Opera S. Greg. Naz. t. II, Paris 1811*). Cf. Billius' own note 113 (op. cit., cols. 1336–7).

³ t. IX, p. 472, note g, cf. Hefele, *Konziliengeschichte*, Bd. 2, p. 3, note 2. (Engl. transl. *History of the Church Councils*, vol. 2, p. 342, note 3.) Hefele using the 1842 edition was misled by failing to note the variant, an error repeated by Dom Leclercq in his French translation and revision of Hefele.

⁴ t. III, pt. 1, pp. 285–287. The authors avoid the textual problem.

⁵ It is the unanimous reading of all the mss. [Jan. 1965].

*Appendix*Stemma of Werhahn for *Comparatio Vitarum*¹Stemma of Predeanu for *Carmen de vita sua*²

¹ See p. 53, n. 2 above.

² I have altered the sigla to bring them into accordance with those employed by Dr. Werhahn and myself and arranged family Ψ on the left and Ω on the right to facilitate comparison.

The Printer's Copy for the Eton Chrysostom, 1610—13

S. L. GREENSLADE, Oxford

In 1620 Sir Henry Savile presented to the Bodleian Library the copy for his edition of Chrysostom; and there it still is, twenty-two volumes of various sizes, marked by him with the letters A to Z, omitting I, J, U and W. They are by no means unknown, particularly to bibliographers interested in the preparation of copy for and by the compositor, and I presume that the Chrysostom Institute has taken such account of them as it requires. I shall not claim that they are still of major importance for the constitution of a text of Chrysostom. I hope rather to show that they are of significance as an instance (how typical I cannot say) of editorial practice at a fascinating point in the history of patristic scholarship.

What did Sir Henry serve up to his printers? Not, I think, a manuscript which any modern publisher would accept, for these books, though in one sense truly printer's copy, are at the same time volumes of transcripts or of earlier printed editions. That is, Savile has not had a new and clean manuscript of his own final text written out afresh for the printer; he has, with the exception of a few inserted pieces, decided which written or printed copy to use as his basis and prepared that, by corrections and by marginalia, for the compositor. Thus the volumes furnish some evidence of the process of collection and of the preparatory editorial work undertaken by Savile and his friends, and it is here that their main interest lies, since their textual significance can largely (I would not say completely) be gathered from the printed edition itself, when read together with the notes in Volume VIII.

The earlier volumes of the copy, covering the main exegetical homilies, are almost straightforward, in contrast to the extraordinary medley which begins with the more miscellaneous works. I will try first to survey briefly the contents of each volume.

A contains the Genesis homilies, B those on the Psalms; and since B is explicitly a copy made in 1590 of the Corpus, Oxford, manuscript, A is probably a transcript of the New College manuscript, named first among his sources in volume VIII. This could easily be checked. C is the printed edition of the Matthew homilies, Commelin, Heidelberg, 1597–1603; D has homilies 47–88 on John from the same, but 1–46 in a copy made in 1602 from the Magdalen, Oxford, manuscript. E and F are the Verona, 1529, edition of the homilies on Paul; G contains the Acts homilies from the Heidelberg edition, together with a copy of a Vatican manuscript of the Philippians homilies, a copy made in 1610 by the well-known Vatican Greek scribe, John Sanctamauras, about whom Omont wrote in the first volume of the *Revue des Études Grecques*, 1888. So far, then, A to G cover the biblical homilies printed in Eton I–IV, though the Isaiah copy, from a Paris manuscript, is in H. But G also includes a number of treatises and homilies, and from G to the end the matter is not generally grouped in the order of printing; but for Savile's personal supervision at Eton, the copy would have been a nightmare for the printers. Broadly speaking, though many insertions disturb this brief characterization, S, T, V, X, Y are collections of printed texts, while half-G, H, K, L, M, N, O, P, Q, R and Z are collections of transcripts made each by one copyist or at one place. G is partly from Paris, partly Munich, H is mostly from Vienna, the first block of K from Oxford MSS., the second from Palatini, then still at Heidelberg, L is from the Augsburg MSS. later moved to Munich, M begins at Munich but soon moves to Vienna, N has Paris transcripts, O is more complex but largely from Oxford, P was written in Venice, Q in Constantinople, Chalce and Athos, the bulk of R in Paris, and Z is also from Paris. An extant letter of 1603 tells us that one of the Paris scribes was to receive 7d a sheet. The numerous printed texts range in date from 1526 to 1603, among them several which had belonged to William Chark, including John Cheke's Greek text of two homilies, London, 1543, which Cheke had himself corrected and presented to Chark. This was the first whole book printed in Greek in England.

Of course I do not mean that Savile merely chose which copy should be printed, and left it at that. The items vary extensively in condition, the main distinction being between those prepared for printing and those not so used. Of the latter, some are clean

copies, some have collations in the margin, some are partly edited but not finally used as copy. The former class can be readily distinguished by the paging marks and the numerals within signatures added, after printing, by the compositor or, as some think, the proof-corrector. Such items have, or may have, corrections made in the text, corrections placed in the margin with appropriate signs, and variants intended to be printed in the margin. Titles, numerals in Greek for the Homilies, references to the MSS. used, and occasional notes have been added by various hands, while biblical references have been inserted at points previously marked by circles in ink or red chalk. The amount of textual editing varies according to Savile's confidence in the manuscript or print used as the basis for correction. Sometimes – and notably with the *spuria* – little is done to it; at the other extreme, of which the homilies on Hebrews give an example, the margin is crowded with corrections, additions and variants. With much labour it would be possible, though I suppose not worth while, to determine the source of each variant reading, at least where the manuscripts or editions collated are within this collection, whereas the Eton edition does not itself distinguish the variants individually, except sometimes in the notes of Volume VIII.

Behind this preparation of copy for print lies the collection of material and the identification and evaluation of what had been amassed. It is not my purpose even to sketch the whole story of this scholarly enterprise in which Savile enlisted the help of many scholars at home and abroad. Hoeschel sent him a catalogue of genuine homilies from Augsburg, Savile himself printed a list of items to be copied, and his copyists frequently refer to the catalogues of *desiderata* which they have with them, some of them listed by libraries like those of Gabriel, Archbishop of Philadelphia, at Venice or the Holy Trinity monastery of Chalce. Some copyists did a great deal of the work, and perhaps could be identified. Three are named. Besides Sanctamauras who, I think, copied one item in O as well as that which he subscribed in G, there was James Dalrymple of Ayr, who copied and subscribed the *Homilies on the Statues* in 1589 and who is mentioned as going to France in a marginal note by Savile on K p. 213 – near which, incidentally, at p. 197 is a note “collationed in Mr. Haydon's booke”. On other evidence we know that Dalrymple was collecting material in Vienna and Venice in 1605.

Then there is Samuel Slade, Fellow of Merton from 1588, whom Savile mentions often in the printed notes, and as he was the main copyist of M, P and Q, we can follow him on his travels. He was at work at Munich in 1607 in *Bibliotheca Serenissimi Principis Bavariae*, and, still in 1607, at Vienna in *Bibliotheca Caesaris* – so much from M. P contains 16 items copied by him at Venice, twelve from one and four from a second manuscript lent by Gabriel Severus, Archbishop of Philadelphia, the Exarch of the Patriarch of Constantinople at Venice, of whom you will find an account in the *Dictionnaire de Théologie catholique*. Only four of these items were used as printer's copy, the rest for collation. Q is quite fascinating. We find Slade first in Constantinople: he copies in the house of the English Ambassador in Galata two MSS. lent by the monk Joseph. This is February and early March, 1609/10, and he is still there in mid-March working on two MSS. lent by G. P. (Gabriel of Philadelphia, I presume) one of which Gabriel had borrowed from a Greek called Manolas. There follows a copy dated Galata January 1609/10, after which, from March 20 to some time after 14 April he is in the Holy Trinity monastery on the island of Chalce on the Bosphorus (that is, Halki) where he made many copies, twice ran out of paper and once ran out of originals because the *preses claviger* did not turn up. And here, *laus sit Deo*, he found the orations in praise of St. Paul, for which he had been looking. By late June he is on Mount Athos, first at St. John the Baptist's and then at the Great Lavra. And the last words of Q read: *Hic ego interventente navicula armata ex Thessalonica, et non facientibus mihi plurium librorum copiam istic hieromonachis, subito monti sancto valedixi, insulamque Chion, unde projectus fueram, repetii*. Then from Savile we learn the sad news that Slade died at Zacynthus on his way homeward. Clearly he had sent copy back by instalments, from Venice and Constantinople, for example, since some could be used for Volume VII; but his last copies reached Savile after his death, in time only to be used in the additional matter and notes to Volume VIII.

For safety's sake many *spuria* were collected by Savile's team, and the copies give us glimpses of the work of evaluation. Slade makes his own comments: *Taedet pudetque huiusmodi deliria ridicula et anilia scriptis mandare*, and elsewhere, *in istis est magna licentia poetica me hercule*. Many homilies are curtly dismissed in Savile's scratchy hand: 'an idle bable', *'nugae satis*

ineptae, 'here is a sweet tale toward', 'a long, idle and impertinent babble of some modern companion, not worthy the light'. Others cause hesitation: 'Memorandum to ask Mr. Allen's judgment of this oration'. There were many, too, which turned out to be fragments or *apanthismata* remembered vaguely at first and subsequently identified by Savile or a colleague. All this, together with the instructions to the printer, 'make a break here', 'print in smaller letter', and so on, makes this set of volumes a very human collection.

To sum up: I do not claim that the volumes are still of much, if any, importance for the constitution of a modern text of Chrysostom. They would only be seriously valuable if any of the manuscripts copied have since disappeared. (At first glance I cannot identify any of the Chalce MSS. in Q with those now at Constantinople.) But it may be useful for someone to know that there are here many *spuria* which were not printed, and a number of collations in a less confused state than in the printed edition of many items. The principal interest of the collection is in the light it throws on Savile's methods, on his judgment and on the comparative degrees of care which he took with particular items. The copy does not of itself yield a full history of this great enterprise of scholarship, for which there is much scattered evidence, such as Savile's correspondence with Sir Ralph Winwood, but it would contribute richly to such a history if anyone cared to write it, perhaps a bibliographer and a patristic scholar in collaboration. Finally, one should pay a tribute to the compositors who wrestled with so much Greek and so complicated a copy. Of course they made many mistakes, and I cannot say I have tried to estimate their accuracy. In a binding at All Souls there is a piece of proof, two pages uncorrected and two pages with three or four corrections to the page. When I look at the vast copy, and when I remember that in 1602 Savile lamented the death of "the only workman in London for Greek, one Bellyfant" (Edmund Bollifant of the Eliot's Court Press), I am amazed at the skill shown by Melchisedech Bradwood, his successor. We all know that a new text of Chrysostom is necessary and is being actively prepared. But for 350 years Savile's edition, better in many ways (I am told) than Montfaucon's, has been at the service of patristic scholars. Oxford can still be proud of its share in so substantial an achievement.

A la recherche des manuscrits d'Irénée

MARIE LOUISE GUILLAUMIN, Paris

Ceux d'entre vous qui se sont intéressés à la tradition manuscrite de l'*Adversus Haereses* d'Irénée ont peut-être encore dans l'oreille les accents lyriques avec lesquels Jean-Baptiste Pitra annonçait en 1884 au monde savant, dans le tome 2 de ses *Analecta Sacra*¹, que ses recherches à la Bibliothèque Vaticane lui avaient permis d'ajouter aux 3 manuscrits du texte latin alors aux mains des érudits 4 nouveaux exemplaires. Je serai plus modeste, n'en ayant pas tant fait. Mais, si l'intérêt de la découverte de Pitra était limité par le fait que ses 4 manuscrits (deux Vaticani et deux Ottoboniani²) relevaient tous de la seconde famille, la moins sûre, et ne pouvaient servir qu'à contrôler les leçons du principal représentant de cette famille, l'Arundelianus³, utilisé par l'éditeur Grabe⁴, j'ai pensé que, par contre, la moindre trouvaille nous permettant d'enrichir notre connaissance de la première famille — qui n'est plus actuellement représentée que par le Vossianus⁵ utilisé également par Grabe et par le Claromontanus aujourd'hui à Berlin⁶ qui est à la base de l'édition de Massuet — serait bien accueillie par les spécialistes⁷.

¹ J. B. Pitra, *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata*, 2, Patres Antenicani, Paris 1884, p. 188—192.

² Le Vaticanus lat. 187, écrit v. 1430—1440; le Vaticanus lat. 188, 1447—1455; l'Ottobonianus lat. 1154, v. 1530; l'Ottobonianus lat. 752, du 15^{ème} siècle (1412?).

³ L'Arundelianus 87, conservé à Londres (British Museum), du 12^{ème} siècle.

⁴ Pour les différentes éditions d'Irénée, voir F. Sagnard, *La Gnose valentiniennne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris 1947, p. 18—20.

⁵ Le Vossianus lat. F. 33, 14^{ème} siècle, conservé à Leyde.

⁶ Le Claromontanus, passé dans les manuscrits de Sir Phillipps, venu de Corbie, seconde moitié du 9^{ème} siècle, aujourd'hui à Berlin, Phillipps 1669.

⁷ Je n'ai pas parlé de l'Holmiensis A 140, copie du Vossianus faite vers 1510 et conservée à Stockholm, ni du Salmanticensis lat. 202, copié avant 1457 et qui offrirait une contamination de C par A, comme peut-être déjà V [et sans doute aussi les deux manuscrits étudiés ici], voir B. Hemmerdinger, *Scriporium*, 10, 1956, 268—269.

Nous savons de fait que Massuet avait eu entre les mains les variantes que l'humaniste Jean Passerat¹ avait consignées sur les marges d'un exemplaire de l'édition érasmiennne d'Irénée et qu'il disait avoir prises à un manuscrit fort ancien². Ces variantes, bien qu'elles ne concernent que le livre I et le début du livre II, Passerat n'ayant apparemment pas achevé son travail, ne manquaient pas d'intérêt, à en juger par ce qu'en a signalé Massuet dans les notes de son édition. Quelle que soit l'explication qu'on adopte sur leur origine, l'ensemble en effet se rattache certainement à la première famille et offre quelques leçons uniques non négligeables.

C'est l'érudit Friedrich Loofs qui a, l'un des premiers³, cherché à porter un jugement sur ce *Codex Passeratii*, dans ses *Irenaeushandschriften*, parus en 1888⁴, travail qui a eu le grand mérite, en présence du matériel nouveau fourni par Pitra, d'identifier le troisième manuscrit utilisé par Massuet (c'est l'un des 4 manuscrits de Pitra, l'Ottobonianus 1154) et surtout de répartir plus exactement les 7 manuscrits connus entre les deux familles dont j'ai parlé. Or Loofs ne disposait pour cela que des notes de l'édition Massuet. Il y a relevé 173 leçons du *Codex Passeratii* à partir desquelles il a cru pouvoir établir que Passerat a sans doute eu entre les mains le codex Vossianus dont on sait qu'à la fin du XV^eme siècle il fut, d'Oxford, donné aux Carmes de la Place Maubert à Paris, et que c'est déjà le même manuscrit que Feuardent avait emprunté à Paris par l'intermédiaire de Nicolas de Saint-André. On ne pouvait en effet, semblait-il, ramener à de pures conjectures toutes les notes propres à Passerat, mais rien non plus ne distinguait suffisamment l'ensemble du Vossianus et de l'édition de Feuardent pour qu'on pût parler de sources séparées.

Mais ces 173 leçons, dont 18 seulement différaient de celles du Vossianus, constituaient une base de recherche somme toute limitée, et j'ai pensé que les bibliothèques de Paris, héritières des manuscrits et des livres sur lesquels avaient travaillé le franciscain Feuardent, le poète Passerat et le bénédictin Massuet, devaient offrir des possibilités qui avaient échappé à Loofs,

¹ Jean Passerat (1534—1602), professeur au Collège de France et poète, l'un des auteurs de la Satyre Ménippée.

² Voir sa Préface, p. VII, reproduite dans PG 7, c. 13.

³ Après Stieren, dans l'introduction de son édition.

⁴ F. Loofs, *Irenaeushandschriften*, Abdruck aus Kirchengeschichtliche Studien Hermann Reuter zum 70. Geburtstag, Leipzig 1888.

lequel travaillait à Iéna, bien loin de la place Maubert et de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés. Cette idée m'est venue le jour où, consultant à la Bibliothèque Nationale l'édition Massuet d'Irénée, je découvris avec émotion que l'exemplaire coté C 291 était celui que le Mauriste avait lui-même dédié en quelques mots affectueux à l'ami dominicain qui lui avait communiqué le travail de Passerat – ami dont il parle dans sa Préface sans le nommer et que la note manuscrite désigne en toutes lettres, le P. Michel Lequien¹, bientôt bibliothécaire du couvent dominicain de Saint-Honoré à Paris, avec lequel il a en effet été très lié, travaillant avec lui, entre autres choses, à un dossier concernant la douloureuse question des ordinations anglicanes que conservent nos Archives Nationales².

J'ai donc feuilleté lettres et papiers de Massuet – à la suite de l'érudit Wilhelm qui en a donné un répertoire publié en 1931 par dom Berlière³ – et à la suite d'un vicaire de la paroisse Saint-Germain-des-Prés, Jean-Baptiste Vanel, qui s'est intéressé en tant que lyonnais à l'éditeur de saint Irénée⁴. Outre une correspondance⁵ concernant un manuscrit Sangallensis dont la communication fut finalement refusée à Massuet et qu'il serait peut-être intéressant de chercher, – en attendant, cela fait un vingt-troisième numéro à ajouter au catalogue que Loofs a dressé des manuscrits perdus d'Irénée – j'en ai relevé une autre⁶, qui donne de curieuses précisions sur le travail de Pfaff et permet de laver le jeune chercheur, naïf mais sincère, à qui Massuet donnait si gentiment des leçons de méthode, de tout reproche de malhonnêteté. Mais surtout, j'ai pu constater avec une certaine surprise que les papiers de Massuet, reliés autrefois avec des papiers de dom Martène en un volume conservé maintenant à la Bibliothèque Nationale sous la cote Supplément Grec 278, ne repré-

¹ Sur Michel Lequien, voir les *Scriptores Ordinis Praedicatorum* de J. Quétif et J. Echard, editio altera de R. Coulon, fasc. 1, Paris 1910, p. 535–545.

² Ms. n. 1296 (L. 7, 10).

³ H. Wilhelm et U. Berlière, *Nouveau Supplément à l'Histoire Littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, 2, Paris 1931, article Massuet.

⁴ J. B. Vanel, *Les Bénédictins de Saint-Germain-des-Prés et les savants lyonnais d'après leur correspondance inédite*, Paris-Lyon 1894, chap. 8.

⁵ Vanel en donne un bon aperçu; j'ai réuni un dossier plus complet que je communiquerai ou publierai si l'on m'en exprime le désir.

⁶ Sur la question des fragments Pfaff, consulter la préface de l'édition Harvey, p. CLXX, et Vanel, p. 357 sqq., qui n'a pas tiré tout le parti possible de ses documents.

sentaient pas exactement, comme le laisserait croire la notice du catalogue d'Henri Omont¹, le texte manuscrit de l'apparat critique que Massuet a donné dans son édition d'Irénée, mais une première rédaction, déjà très au point (notes soigneusement copiées et numérotées, retouches nombreuses mais proprement faites, ponctuation impeccable). Il y manque hélas quelques feuillets. Or, cette première rédaction, faite antérieurement à la date où Massuet reçut de Rome une collation du manuscrit Ottobonianus, dont il a noté les variantes en surcharge, est notablement plus ample que celle qu'il a finalement publiée. Si bien qu'elle nous permet de connaître une beaucoup plus grande quantité de lectures du *Codex Passeratii* que ce que nous en avons jusqu'ici. A vrai dire, Loofs aurait pu déjà augmenter un peu sa récolte, d'abord s'il avait plus méticuleusement dépouillé les notes de l'édition Massuet qui contiennent en fait 201, et non 173, variantes Passerat, mais surtout s'il avait remarqué que Massuet, et après lui Migne, ont donné en fin de volume des *variae lectiones minoris momenti* où l'on peut glaner environ 32 lectures de Passerat, et même 35 si on tient compte du détail suivant. Massuet avait primitivement donné, dans cette première rédaction de ses notes, au document que lui avait fourni son ami dominicain² le sigle *Dom*, explicité parfois en *Dominic*. Et ce sigle n'a pas toujours été remplacé dans ces variantes complémentaires par le sigle *Pass.* adopté ensuite. Mais de toute façon Loofs serait resté très en deçà du chiffre qu'on peut maintenant atteindre.

J'ai donc relevé³ tout ce qui dans cet apparat critique inédit concernait le *Codex Passeratii*, soit que le Dominicanus y fût nommément désigné, soit que Massuet ait noté l'accord de ses six manuscrits, à savoir les quatre qu'il lisait à travers Grabe auxquels il avait alors ajouté seulement le manuscrit de Clermont et celui de Passerat — détails ou précisions qu'il n'a pas cru bon de donner par la suite à ses lecteurs. Ce qui est bien caractéristique d'une époque où, l'érudition n'étant pas encore très

¹ H. Omont, Inventaire sommaire des Manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale, t. 3, Paris 1888, p. 243.

² Peut-être était-il conservé à la bibliothèque du couvent Saint-Honoré, où Michel Lequien résidait, ou dans celle du couvent Saint-Jacques où Passerat était enterré.

³ Là encore je tiens à la disposition de quiconque relevés critiques et statistiques.

scientifique, elle voulait du moins n'être pas pédante, tandis qu'on voit Harvey¹ reprocher à Massuet de ne pas donner les raisons de telle lecture retenue par lui, alors que Massuet tenait de fait la note toute rédigée dans ses cartons . . . mais l'y laissait, pensant sans doute qu'on lui ferait la confiance qu'il méritait.

Au lieu des 173 leçons étudiées par Loofs, j'ai pu ainsi en réunir 527. Bien sûr, nombre d'entre elles, 98, ne font que confirmer l'accord de tous les manuscrits ou bien l'accord des manuscrits de la première famille contre ceux de la seconde, 198. Un certain nombre également, 64, dénotent l'accord de Passerat avec le Vossianus. Et Loofs non plus n'avait rien pu conclure dans ces cas-là. Mais là où il ne disposait que de 18 leçons propres à Passerat ou opposant Passerat au Vossianus, j'en ai totalisé respectivement 105 et 62.

Loofs avait tendu à minimiser la portée de ces 18 variantes. Il remarquait d'abord que dans 6 ou 8 cas Passerat confirme les leçons d'Érasme – ce qui ferait conclure à l'existence d'un document distinct. D'après les 10 autres variantes retenues il supposait, soit que Passerat avait utilisé l'édition Feuardent de 1575 (que Loofs pense avoir été faite avec le manuscrit Vossianus) pour corriger son texte érasmien, soit qu'il avait collationné le manuscrit Vossianus lui-même. Or il devait cependant reconnaître que 8 de ces variantes n'ont pas leur équivalent dans le Vossianus, ni sans doute dans l'édition de 1575 qu'il n'avait pu voir. Mais il escamote ce résultat, en incriminant Massuet, dont il va jusqu'à dire qu'il doit s'être trompé lorsqu'il dit avoir relevé les notes marginales de l'édition Feuardent, notes dont Loofs conteste l'existence, ou en attribuant à Passerat des conjectures alors qu'il affirmait utiliser son *perantiquus Codex*. Là où l'esprit hypercritique de Loofs pouvait paraître venir à bout de 8 variantes récalcitrantes, nous avons désormais 167 variantes notables, et il semble difficile de continuer à nier que les lectures de Passerat représentent un document différent aussi bien du manuscrit Vossianus que du *Codex vetus* de Feuardent sans tout au moins reprendre la question.

D'une part, il est plusieurs de ces lectures qui ne peuvent avoir été notées de gaieté de cœur par un humaniste : il fallait toute l'autorité d'un manuscrit ancien pour l'obliger à lire une forme barbare ou une faute dans la traduction d'un vers d'Homère,

¹ Edition Harvey, t. 1, p. 120, l. 3, en note.

6 Cross, *Studia Patristica* VII

et il ne semble pas discutable que Passerat ait eu entre les mains un document. Quant à connaître ce document, si nous sommes gênés parce qu'en certains cas nous ne savons pas — en l'absence d'édition critique du livre I — ce qu'a le Vossianus en regard de ce que lit Passerat, il n'en reste pas moins que dans 42 cas nous sommes sûrs que le texte de Passerat diffère de celui du Vossianus. La question ne peut donc être considérée comme résolue.

Enfin, l'identification proposée par Loofs du manuscrit de Feuardent avec le Vossianus, et l'idée corrélatrice que Passerat a peut-être lu le Vossianus à travers Feuardent, fait également difficulté. Loofs lui-même remarquait qu'il aurait fallu que l'édition de 1575 contînt en marge ou dans le texte des variantes dont Feuardent n'aurait rien retenu dans son édition définitive de 1596. Là aussi j'ai pu parvenir à plus de précision. Loofs n'avait pu consulter que les éditions de 1596 et au-delà, qui ne lui offraient pas les notes marginales dont parle Massuet, ni les détails désirés sur les sources de Feuardent, en dehors d'une préface obscure sur laquelle Stieren et Loofs se sont acharnés. Or la Bibliothèque Sainte-Geneviève à Paris possède un exemplaire de l'édition de 1575. Une préface explicite indique que les leçons du *Vetus codex* ont été introduites dans le texte et signalées par un crochet carré ou seulement notées en marge. Une comparaison détaillée de ces leçons avec le codex Vossianus permettrait de répondre définitivement à Loofs. Mais déjà j'ai relevé ces notes marginales¹. Outre qu'elles rendent justice à Massuet qui disait les connaître, elles permettent de voir que les lectures de Passerat sont loin de reproduire systématiquement les leçons de Feuardent puisqu'elles en diffèrent certainement dans 13 cas et que, de plus, je n'ai considéré comme étant propres à Passerat que les lectures qui n'avaient pas non plus leur équivalent dans le texte de Feuardent.

En conclusion, je ne prétends pas avoir démontré que le *Vetus codex* de Feuardent et le *perantiquus Codex* de Passerat sont certainement distincts du Vossianus, mais je demande seulement à ceux qui ont le redoutable honneur de poursuivre l'édition critique de S. Irénée de ne pas négliger, à défaut des originaux perdus, les humbles traces que nous en avons.

¹ Voir p. 68, n. 3.

To the Hundredth Anniversary of C.S.E.L.

R. HANSLIK, Vienna

One of the most important undertakings of the Austrian Academy of Arts, the *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, celebrates its hundredth anniversary in the spring of 1964. A brief survey of its history may not be out of place.

The foundation of the enterprise is closely connected with the conception of the *Thesaurus Linguae Latinae*. This latter originated in the mind of Friedrich August Wolf, but took concrete shape only when it was adopted by three well-known philologists, Friedrich Ritschl of Bonn, Karl Halm of Munich, and Alfred Fleckeisen of Frankfurt. At a meeting of philologists at Vienna in 1858 these three scholars outlined their plans for the *Thesaurus Linguae Latinae*, explaining inter alia that the vocabulary to be covered was not to be confined to pagan authors, but that the field was to include Christian writers up to the middle of the sixth century. It was, however, realized at the time that first of all reliable editions of these Christian writers would be needed. On 24 February 1864, Johannes Vahlen, a member of the Vienna Academy of Arts, proposed that a Commission should be appointed to produce critical editions of the corpus of writings of the Latin Fathers of the Church. Johannes Vahlen was its first chairman from 1864 to 1874. The Commission's immediate task was to explore the manuscript material in the libraries of various countries, and for this the assistance of scholars from beyond the territory of the old Austrian monarchy was enlisted.

In 1865 an index of the oldest manuscripts of the Latin Fathers in Swiss libraries was edited by Karl Halm of Munich, who felt bound to Vienna by personal obligations. In 1871 there followed the *Bibliotheca Patrum Latinorum Italica*, compiled by August Reifferscheid of Bonn, who had spent two years in Italy. An index of all printed works of the Latin Fathers up to

the time of Alcuin and Bede was prepared under the supervision of Karl Halm. Since it was not possible to attribute all the texts to definite authors, it was arranged alphabetically according to the opening words of each text. This index of *Initia Patrum Latinorum* still forms the basis of Dom Eligius Dekkers' *Clavis Patrum Latinorum* today.

The first volume of the corpus to be published was the *Chronica* of Sulpicius Severus which appeared under the editorship of Karl Halm in 1866. The Commission began by publishing those works of which only a single manuscript existed. Then the difficult author Cyprian was entrusted to the skill of Wilhelm Hartel, then in his twenty-sixth year, who brought out the three volumes while Vahlen was still chairman. In 1874 Vahlen left Vienna and went to Berlin. Although during the ten years under his direction the Commission had published only four volumes, much of the preliminary work had been done on editions to be published in the future.

The second period in the history of the corpus, which covers the years from 1875 to 1898, was stamped by the personality of Wilhelm Hartel, who became a professor at the University of Vienna at the age of 33. Even though he presided over the Commission for only the last seven of these years – his predecessor was Miklosich, a Slavonic specialist – he was the driving force and did nearly all the work throughout this period. No less than 30 volumes were printed. In those years many works of Augustine, Tertullian, Lactantius and Ambrose were edited. About this time the undertaking developed a nationalistic flavour, in that the editors, with a few exceptions, all came from the realm of the old Austrian monarchy; very few of them were Germans. Hartel not only pushed forward the editing of texts, but he also provided for the investigation of patristic literature in foreign libraries. In Spain particularly there was much to be done. He called into being the *Bibliotheca Patrum Latinorum Hispaniensis* and sent Rudolf Beer to Spain to work on Spanish manuscripts. In 1891 Heinrich Schenkl began to publish the *Bibliotheca Patrum Latinorum Britannica*. Unhappily a number of the major libraries still have no printed catalogues of manuscripts or only inadequate ones. In Hartel's time there were even fewer, and consequently these publications were of great importance, even if the editions were not always of uniformly high quality. Indeed, as we all know, Emanuel Hoffmann's

edition of Augustine's *De Civitate Dei*, which Hartel accepted, was really a very poor effort.

When Hartel had to give up his researches, because his work as Minister of Education took up too much of his time, the Romance philologist Meyer-Lübke became chairman of the Commission from 1899 to 1916. But it was August Engelbrecht who was the moving spirit of the *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* in these years.

He established a system for the arrangement of the texts which provided a norm for the volumes of the corpus, and he was responsible for the preparation and publication of a *catalogus catalogorum*. This last is an index of those libraries which contain ancient manuscripts of the Latin Fathers and has only recently been superseded by Kristeller. During this third period in the corpus' history 22 volumes were published.

This immense work came to a sudden end with the outbreak of the First World War. In spite of the fact that from 1916 to 1941 the Commission was presided over by Edmund Hauler, a distinguished philologist, only 13 volumes appeared during this fourth period of 25 years. Lack of money and lack of collaborators were felt in an Austria which was now much diminished. Between 1926 and 1932 not a single volume was published. Hauler had to look abroad for collaborators, and Germans, Italians, Dutchmen, Swedes and Americans willingly supplied aid. But Hauler, who lived to see the outbreak of the Second World War, seems to have had a presentiment of its disastrous consequences for the corpus. Again collaborators and manuscripts were among the casualties of war, and the whole stock of remaining volumes of the corpus were burnt. After Hauler's death Richard Meister became chairman of the Commission from 1941 to 1963; but no new volumes could be published between 1942 and 1951. It is significant that the first publication in 1951 was the edition of Arator by the American scholar, McKinley, who not only paid the expenses of publishing his own volume but supported the work of the Academy in such a way as to enable it in the following year to print the *Historia Tripartita* of Cassiodorus-Epiphanius which I completed after the death of Walter Jacob of Berlin. This brought the total number of new volumes published in the fifth epoch of the corpus' history up to ten. In the same period we have incurred a debt of gratitude to the Johnson Reprint Corporation for reprinting books which

have been lost or gone out of print; till now 15 volumes have been reprinted.

The *Corpus Vindobonense* is now entering the sixth period and is about to enter the second century of its existence. It has proved its ability to survive, but much remains to be done to bring it back into full productivity. I pray that God may keep it safe in the future from the kind of disaster that has twice befallen it, and I ask you for your collaboration and support of the undertaking in every possible way.

Greek Manuscripts in the Bodleian Library from the Collection of John Stojković of Ragusa

R. W. HUNT, Oxford

When Erasmus went to Basel in 1514 to print his edition of the Greek New Testament, his chief reason was to secure publication by the firm of Amorbach and Froben, but he also expected to find there a Greek manuscript which he could use for his text. Writers on Erasmus have passed lightly over this second reason for choosing Basel, as though it were a matter of course that Erasmus could expect to find a Greek manuscript there. This is very far from true. Greek manuscripts were few and far between on this side of the Alps in the opening years of the sixteenth century. How did it come about that there were Greek manuscripts at Basel? The answer is that a collection was bequeathed to the Dominican Convent in 1443 by John Stojković of Ragusa, one of the cardinals created by the Anti-Pope, Felix V.

John Stojković is to most people, except students of the Council of Basel, an unknown name, and I must begin by introducing him¹. He was born about 1390 at Dubrovnik (Ragusa), and, as a young man, joined the Dominican Order. He was sent to study at an Italian University, and then to Paris, where he took the degree of doctor of theology in 1420. Some time before this, at the Council of Constance, he had met Jean Gerson, and he became deeply interested in the question of the reformation of the Church, so that in 1422 he was sent as one of the representatives of the University to the Council of Pavia, which was shortly afterwards transferred to Siena. After the dissolution of the Council he was regent in theology at Bologna. Then in 1429 he was sent to Rome as proctor of the Dominican Order at the Curia. Here he was quickly caught up in the preparations for the Council of Basel, and in 1431 he was sent by the Pope, Martin V,

¹ See Aloysius Krchňák, *De vita et operibus Ioannis de Ragusia* (Lateranum N. S. 26, 3-4), Rome 1960.

in the train of the Papal legate, Giuliano Cesarini, to open the Council. To its affairs he devoted the rest of his life. The side of his work that concerns us here is his part in the negotiations for union with the Greek church. In 1435 John, with two others, was sent as representative of the Council to treat with the emperor, John VIII Palaeologus. They reached Constantinople after a miserable journey on 23 September, and John remained there until 2 November 1437: a stay of just over two years. In the intervals of negotiations with the Greeks, of trying to thwart the machinations of the representatives of the Pope Eugenius IV, and of waiting for ships to bring news from the West, John occupied himself with making a collection of Greek manuscripts which he brought back to Basel.

John died in 1443, and by his will left all his books to the Dominican convent at Basel. On the dissolution of the convent in 1525 the books were allowed to remain where they were, and it was not until 1559 that they were removed to the University Library where a considerable number of them are still preserved.

No inventory of the bequest of John Stojković has survived, but M. André Vernet of the École des Chartes at Paris has recently discovered a list of the Greek manuscripts. It is among the manuscripts of Beatus Rhenanus, the humanist friend of Erasmus, at Sélestat, but, though it is headed *Libri greci cardinalis de Ragusio*, it was wrongly described in the printed catalogue as the table of contents of the volume in which it is contained. M. Vernet is warmly to be congratulated on his discovery which he has published in an exemplary fashion¹. It is this discovery of his that has put the history of the collection in a new light, and that has enabled me to identify two manuscripts from the collection of John Stojković in the Bodleian Library, and to confirm M. Vernet's identification of a third.

The list of Beatus Rhenanus comprises 61 *libri greci*, of which 28 (possibly 32) are still in Basel, and 11 (possibly 12) are widely scattered among other libraries. Two are known to have perished.

The manuscripts do not bear any note of ownership by John Stojković, but can usually be recognised by other notes found on the flyleaves. The three Bodleian manuscripts will serve as illustrations. None of the inscriptions which I am about to quote

¹ 'Les manuscrits grecs de Jean de Raguse (†1443)' in *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 61, 1961, 75–108.

is mentioned in Coxe's Catalogue of Greek manuscripts in the Bodleian Library. The first (MS. Auct. D. 3. 17)¹ is a *Catena* on the Psalter, which is described in the list (no. 6) as *Psalterium cum glossa Basili*. This corresponds to a fifteenth century title in the volume itself: *Basilius super librum Psalmorum*, which is in the hand of John Stojković². It is an exquisitely written book of the tenth or eleventh century with gold letters for the *tituli* of the Psalms and gold initials for the first letter of each verse. On the end flyleaf is the note of acquisition in the hand of John Stojković: *Tres ducatos in auro id est novem iperpera* [a Byzantine coin] *et novem ducatelos die 14 Iulii in Constantinopoli 1436*. John was in the habit of noting the price he paid for his books. This is the highest price recorded except for one which he also had bound. On fol. 1^v is an erased inscription in Latin which I translate: 'This book belonging to the monastery of the brothers of the Order of Preachers was snatched away by Johann Ulrich Schwebelin in 1529 lest it should fall into the hands of the impious Lampadius or other heretics but should be kept safe for the orthodox to the honour of Our Lord Jesus Christ.'³ I should certainly not have succeeded in making out this inscription, even with the help of the ultra violet lamp, if a similar one were not found in another of the volumes, now in the Vatican Library (no. 32 in the list). The writer of the note, Johann Ulrich Schwebelin, was the last librarian of the Dominican convent. Lampadius is Johannes Oecolampadius, the leading exponent of Reformation principles in Basel.

The second manuscript is MS. Auct. E. 1. 6⁴, a large volume written in the thirteenth century, which contains the Commentary of Theophylact on the Pauline Epistles, Basil's Homilies on the Hexameron and many other works. On the flyleaf is the inscription of purchase: *Dedi iperpera 6 et ducatelos 4*. The manuscript is still in its fifteenth century binding. On the front cover is the parchment label of the Dominican Convent library with a list of contents and the number 'Gr. 28', which is the

¹ Misc. 2 in Coxe, Catal. codd. MSS. Bibl. Bodl. I, 1853, col. 620.

² I owe my knowledge of his handwriting to Dr Alois Krehňák.

³ *Hunc librum pertinentem monasterio fratrum ordinis predicatorum in Basilea eripuit frater Iohannes Ulrichus Schwebelin Suevulus — — MDXXIX ne incidat manus impii Lampadii aut aliorum hereticorum sed securetur orthodoxis ad honorem domini nostri Iesu Christi.*

⁴ Misc. 20 in Coxe, op. cit. col. 630f.

number given to it in the list of Beatus Rhenanus¹. Both these books were given to the Bodleian in 1604 by Sir Ralph Winwood, a connection by marriage of Sir Thomas Bodley.

The third manuscript, MS. Auct. E. 4. 18², contains the Ecclesiastical History of Theodoret written in the tenth century. On the end flyleaf is the inscription of purchase: *Dedi duo iperpera*³. It is no. 53 in the list of Beatus Rhenanus. This manuscript came to the Bodleian about the same time as the other two, probably by the gift of Sir Thomas Bodley himself.

John Stojković did not leave any written statement of his methods and aims as a collector, but we know the way in which he acquired some of his manuscripts. Inscriptions in sixteen of them give the price he paid, expressed in terms of 'iperpera' and 'ducateli' as in the Bodleian manuscripts. They were no doubt bought in Constantinople, which is named as the place of purchase in one other manuscript besides that just mentioned. One manuscript of the Gospels he bought in Basel. Two, one of which is now in Eton College Library, were copied for him in Constantinople by Doucas, a notary of the patriarchal church there. One (a Thucydides) was probably a present from Giovanni Tortelli, the humanist and papal librarian under Nicholas V. Giovanni Tortelli had gone to Constantinople in 1435 with two friends to study Greek, and he returned in the train of John Stojković. One of the two friends was a certain Thomas of Arezzo, whom Cardinal Mercati tentatively identified as the author of an interesting

¹ In the list as printed by M. Vernet it is divided into two volumes, which he numbers XXVII [b] and XXVIII. The reason is that Beatus Rhenanus misplaced the number XXVIII slightly, and that M. Vernet, not knowing of the provenance of the Bodleian manuscript, attached the first part of the description to no. XXVII, which contains Theophylact On the Gospels. There is another inscription of the sixteenth century on the flyleaf, which has been crossed through: *Hos Theophylacti commentarios in D. Pauli epistolas reddere oportet circiter festum Remigii . . . Maturino . . . bibliopole*. Dr Treu kindly suggests that this note may refer to the loan of the manuscript to some scholar, and that it was crossed through when the volume was returned.

² Misc. 61 in Coxe, op. cit. col. 653.

³ This end flyleaf (fol. 144) is a leaf from a fourteenth century Italian copy of Iohannes Pecham, *Perspectiva communis*, concl. LVII, LXI, XXX. The manuscript had lost its first two quires before it reached the Bodleian. The foliation in Arabic numerals of the 15th–16th century begins at 17.

anonymous work called *De martyrio sanctorum*¹. The author tells us that he had gone to Constantinople to study Greek, and that he had met there three Franciscans on their way to become missionaries in Islam. They had so fired him with a desire to join them that he sold all the 'wonderful Greek manuscripts which he had collected with great pains' (the words are his own), but he specifically mentions only two which he gave to John Stojković. Thomas tells the story of the acquisition of one of them. Walking one day through the city on the look out for books of the ancient Greeks in monasteries and elsewhere, he spied a shop that sold salt fish in which pages of books were being used to wrap up the wares. From the heap he picked out a notable volume containing the Apology of Athenagoras and the Oratio ad Grecos which he supposed to be by Justin. The other was the Confessions of Marcus Aurelius, and Thomas prides himself on bringing to light a work long lost.

The manuscripts collected by John Stojković range in date from the eighth to the fifteenth century. The oldest is a copy of the Gospels written in uncials. The most important is the corpus of geographical and mythographical writers now at Heidelberg, which was written by the scribe of codex A of Plato, and so comes from the circle of the Patriarch Photius. The contents of the manuscripts are primarily biblical, patristic and ecclesiastical. There are sixteen manuscripts of parts of the Old and New Testament, some with commentaries. There is a solid collection of the works of the Greek fathers: Athanasius, Gregory Nazianzen, Basil, Chrysostom, Cyril of Alexandria, Theodoret, Theophylact. The most important rarity was the manuscript of the Greek apologists given to him by Thomas of Arezzo. There is a small group of classical authors, the mythographers already mentioned, Ptolemy's Geography, Thucydides, a volume containing the Phaedrus, Theognis and some Pindar, Aristotle's Organon, Aphthonius and Hermogenes, some grammarians and an Ety-mologicon. The interests of John Stojković stand out clearly. His aims were quite different from those of the Italian humanists who were buying manuscripts in Greece at this period. They sought classical Greek literary works. John's collection was built

¹ Miscellanea bibliografica in memoria di Don Tommaso Accurti, Rome 1947, pp. 3–26. There is a copy of the *De martyrio sanctorum* in the British Museum.

up to gain a better understanding of the Greek church, its traditions and its writers.

For a generation after the death of John Stojković we hear nothing of the collection, but when the German humanists began to study Greek, these manuscripts were ready to their hands. The first was Johannes Reuchlin, who studied at the University of Basel from 1474–1477 and so had an opportunity of becoming acquainted with the libraries of the city. In 1488, when he was a man of established position, he wrote to Jacobus Louber, the prior of the Carthusian Convent in Basel, a long and shameless letter in which he asked the prior to agree to the loan of a Greek New Testament from the library of the Dominicans¹. It was an adroit move, for, as Reuchlin knew, it was a condition of the bequest of John Stojković that if the Dominicans alienated any of the books, the whole collection should pass to the Carthusians. The prior did as he was asked, and Reuchlin received the book on loan for life. The manuscript of the Greek Apologists rescued from the seller of salt fish, which perished at the bombardment of Strasbourg in 1870, contained an inscription which stated that it was bought by Reuchlin from the Dominicans with the consent of the Carthusians. The New Testament was returned on Reuchlin's death in 1522 or, perhaps more accurately, was recovered by the zealous librarian, Johann Ulrich Schwebelin, together with two other loans. But the list of Beatus Rhenanus shows that Reuchlin had borrowed five other volumes which were never returned.

In 1494 Johannes Kono, the Nuremberg Dominican², borrowed a Psalter, in which there is a note to say that he corrected the copy in his own convent from it. Kono later went to Italy to study Greek, and at the end of 1510 came to Basel to work for Johannes Amorbach on the edition of the works of Jerome. He lived in the Dominican convent. The next year he was followed by Beatus Rhenanus who came to Basel to study Greek under him. Then in 1514 Erasmus arrived. It was one of the manuscripts of John Stojković that was sent to the printer as copy for the edition of the Greek New Testament, after having been corrected

¹ Johann Reuchlins Briefwechsel, ed. L. Geiger (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 126, 1875), no. 15.

² On him see P. S. Allen, *Opus epistolarum D. Erasmi*, II, Oxford 1910, p. 41 n.

from others. None of these contained the Apocalypse. The only copy had been borrowed by Reuchlin. He was persuaded to lend it for the edition, and it was returned to him and not to the Dominicans.

It would take too long and would be beyond my competence to tell the full story of the use made of the collection, but I will give one or two illustrations from two of the Bodleian manuscripts in England. Johannes Kono used MS. Auct. E. 1. 6 for a translation of Ps. Gregory of Nyssa (really Nemesius of Emesa) *De natura hominis*, which was printed by Matthias Schurer at Strasbourg in 1512. The Theophylact in the same manuscript was used by Erasmus for his notes on the New Testament. Erasmus in the first edition referred to him as *Vulgarius*, being misled by the parchment label on the front cover already referred to. The pages of this volume bear many traces of its use by scholars of the sixteenth century. I only wish that I had had the opportunity of showing it to P. S. Allen¹. It was in the hands of Philippus Montanus when he published his revised translation of Theophylact (Paris 1552); and it was used for the first edition of the Greek text by Augustine Lindsell which was published under the auspices of Archbishop Laud at London in 1636. MS. Auct. E. 4. 18 was used by Beatus Rhenanus for his *Auctores historiae ecclesiasticae* (Basel 1523, 1528). He only printed the Greek of the documents translated in the *Historia tripartita* of Cassiodorus. When the first edition of Theodoret in Greek was produced in Basel by Jerome Froben and Nicholas Episcopus (1535), readings from our manuscript were entered into the other copy in the collection of John Stojković, which is still in Basel University Library. The readings so entered were those adopted in the text.

It would be untrue to say that the collection of Greek manuscripts made by John Stojković was unknown. Yet the knowledge of it has been fragmentary and only familiar to a few specialists. The discovery by M. Vernet of the list of manuscripts has made it possible not only to see the extent of the collection but to understand its extraordinary interest and importance. It was the first considerable collection of Greek manuscripts to be

¹ He did not know of John Stojković when he wrote the notes on manuscripts used by Erasmus in II, 164–6, 181–3; but he mentions his manuscript of Theophylact on the Gospels in VI, 1926, p. 467 n.

found in any library this side of the Alps, if we except the smaller collection in the Papal library at Avignon in the fourteenth century, and it was placed in a vital centre. It is hard to see how the Amorbachs and Frobens and the scholars they drew to Basel could have produced their translations and editions of the Greek fathers if the manuscripts collected by John Stojković had not been ready to hand. Whatever may have been the aim which he had in view, the use made of his collection entitles it to a claim on our remembrance.

ADDENDUM

Since this communication was delivered, Dr Alois Krchňák has had an opportunity of examining the manuscripts discussed in it. He has discovered in two of them annotations made by Nicolas of Cues; see *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 3, 1963, 103–107.

Die griechische hagiographische Texttradition zum Fest des Klemens von Rom

F. PASCHKE, Berlin

Ein Blick in die Spezialkataloge hagiographischer Handschriften zeigt, daß zum Gedächtnistag des Klemens von Rom, der in der griechischen Kirche am 25. November begangen wird, als Lesungen vier Texte in einer Unmenge von Lektionarien überliefert sind. Es sind dies die beiden griechischen Epitomen der pseudoklementinischen Homilien¹ (vgl. *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3. Aufl., Brüssel 1957, = BHG, Nr. 342–344 b bzw. 345–347), ein Martyrium des Klemens (BHG Nr. 349/350) und ein Wunderbericht in Form einer Homilie eines sonst nicht näher bekannten Bischofs Ephraim von Cherson (BHG Nr. 351). Diese vier Schriften stehen in mehr oder weniger enger Beziehung zueinander, ja zum Teil sind sie miteinander verquichtet. Will man über den Prozeß, der zur Verbindung der Schriften geführt hat, und über ihre chronologische Schichtung Aufschluß erhalten, so können auch in solchem Fall Albert Ehrhards Spezialuntersuchungen² zu den außerbiblichen Lektionarien der griechischen

¹ Neben einer älteren Fassung ist eine auf diese zurückgreifende, von Symeon Metaphrastes stammende Überarbeitung erhalten.

² Albert Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*. — Erschienen ist davon in den *Texten und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* (TU) bisher nur der erste Teil (*„Die Überlieferung“*, Bd. I. II. III 1. III 2, 1./2. Lieferung, = TU 50. 51. 52, I. 52, II 1/2; 1937. 1938. 1943. 1952). Das nachgelassene Manuskript zum zweiten Teil (*„Der Bestand“*), der einschlägige Register bringen wird, konnte für den Bereich der hagiographischen Texte benutzt werden.

Ehrhard war bei der Vorbereitung einer Herausgabe historisch bedeutsamer Martyrien, die er im Auftrag der damaligen Berliner Kirchenväter-Kommission — jetzt Kommission für spätantike Religionsgeschichte bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin — in Angriff nehmen wollte, gezwungen, zunächst einmal allgemeine Untersuchungen zu deren Überlieferung anzustellen. Daraus ist in vier Jahrzehnten das genannte Werk entstanden, das neben den Katalogen der Bollandisten für Editionen hagiographischer sowie homiletischer Schriften den Ausgangspunkt zu bilden hat.

Kirche und zur Überlieferung der darin enthaltenen Textlesungen als guter Anhalt und Wegweiser dienen.

In knappen Zügen lassen sich nach Ehrhard für die Überlieferung derartigen im Gottesdienst der Ostkirche benutzten Lesegutes mehrere Formen und Entwicklungsphasen an Hand der überkommenen Textsammlungen abgrenzen. Die große Legendensammlung des Symeon Metaphrastes (2. Hälfte des 10. Jahrhunderts) springt als zahlenmäßig bestbezeugte besonders in die Augen. Symeon hat sie – vermutlich angeregt durch den unter Kaiser Konstantin VII. Porphyrogennetos (913–959) einsetzenden Sammeleifer – aus den Martyrien und Heiligen-Viten, die er in den alten Sammlungen vorfand und stilistisch überarbeitete, zusammengestellt.

Es gibt verschiedene Gattungen alter Textsammlungen, die sich wiederum in Typen und Gruppen gliedern lassen. Sie enthalten die Schicht der vormetaphrastischen Texte. In ihrer Anlage entsprechen diese Sammlungen den beiden Teilen des Kirchenjahres, dem beweglichen älteren Teil mit dem vom schwankenden Ostertermin abhängenden Festzyklus und dem unbeweglichen Festkreis, der die zahlreichen Heiligenfeste einschließt.

Vier alte Sammlungsarten lassen sich unterscheiden, für die Ehrhard zum Teil besondere Bezeichnungen einführt: Sammlungen für das gesamte Kirchenjahr (sog. ‚Jahressammlungen‘); Sammlungen, die nur Textlesungen für den unbeweglichen Festkreis bringen (‚Menologien‘) und solche, die nur den beweglichen berücksichtigen (‚Homiliarien‘). Eine vierte sehr beliebte Art ist vorwiegend dem beweglichen Teil des Kirchenjahres gewidmet, hält aber außerdem auch Lesungen für einige bedeutende Festtage fixen Datums bereit (sog. ‚Panegyrika‘)¹.

Symeon Metaphrastes hatte aus dem Textbestand der alten Menologien seine Legendenredaktion geschaffen. Sie hat infolge

¹ Je nachdem wie in den Textsammlungen, die sich auf beide Teile des Kirchenjahres erstrecken, also den Jahressammlungen und den Panegyriken, die Festkreise angeordnet sind, heben sich drei Typen ab. Der älteste beginnt mit dem beweglichen Kirchenjahr (ab 1. Vorfastensonntag), dem sich das unbewegliche (bis Februar) anschließt. Die Sammlungstypen, die mit dem 1. September (Neujahrstag) einsetzen und das bewegliche Kirchenjahr (ab Februar) chronologisch einfügen, haben sich später herausgebildet. Der jüngste Typ umfaßt, beginnend am 1. September und bis zum 31. August reichend, zunächst sämtliche unbeweglichen Festtage des Jahres und bringt im Anschluß daran ganz separat für sich den beweglichen Festzyklus.

ihres großen Einflusses die Schicht der alten vormetaphrastischen Texte, die im allgemeinen einen besonderen Anspruch auf Beachtung erheben, stark zurückgedrängt. Doch setzte schon früh eine Reaktion gegen Symeons Werk ein, die größtenteils an den Textbestand der vormetaphrastischen Bücher wieder anknüpfte und gleichzeitig neue nichtmetaphrastische Texte einfügte. Diese nachmetaphrastischen Sammlungen lehnen sich in der Anlage zum Teil an die vormetaphrastischen Exemplare an. Auch das metaphrastische Menologium selbst wurde sehr bald teils durch Verkürzung, teils durch Erweiterung seines Textbestandes umgearbeitet.

Der Grundstock der erhaltenen Masse außerbiblischer Lektionarien ist im engeren Sinne byzantinisch. Als eine Gruppe eigener Art sondern sich die Exemplare ab, die italogriechischer Herkunft sind. Zu diesen gehören jedoch nur in sehr beschränkter Anzahl die Bände des metaphrastischen Menologiums, das anscheinend in Süditalien wenig Verbreitung gefunden hat. Kennzeichen solcher italogriechischer Handschriften¹ sind neben paläographischen Indizien die Kommemoration westlicher Heiliger sowie eine vom byzantinischen Gebrauch abweichende Perikopenordnung. Diese hatte sich in Süditalien durch den Einfluß der aus Syrien, Palästina und Ägypten infolge der Araberinvasion einströmenden Emigranten herausgebildet.

Was läßt sich nun für die Überlieferungsgeschichte der vier genannten Schriften², die zum Klemensfest als Lesetext im Gebrauch waren, aus dem Charakter und der Chronologie der Lektionarien, worin die Texte jeweils überliefert sind, gewinnen? Je nach ihrem Vorkommen können aus der liturgischen Verwendung der Schriften und deren hagiographischen Traditionsformen

¹ Die Forschungen, die P. Batiffol, G. Mercati und A. Ehrhard hierzu unternommen haben, sind inzwischen weitergeführt und präzisiert worden von R. Devreese in seinen Untersuchungen *„Les manuscrits grecs de l'Italie méridionale (Histoire, Classement, Paléographie)“*, Città del Vaticano 1955 (Studi e Testi 183).

² Ausführliche Untersuchungen hierzu werden in den TU (Bd. 90) veröffentlicht werden. Sie bilden die Grundlage für die Arbeiten an einer Neuauflage der Schriften, die für den dritten Band der von der Berliner Akademie unternommenen Klementinen-Ausgabe vorbereitet werden soll. Band I enthält die Homilien, herausgegeben von Bernhard Rehm in der Reihe *„Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte“* (GCS 42, 1953), Band II bringt seine Rekognitionen-Ausgabe (GCS 51, 1965).

7 Cross, *Studia Patristica* VII

einzelne Stufen der Sukzession bzw. Koordination festgehalten werden.

Was Art und Weise der unter den vier Schriften herrschenden Beziehungen bzw. Verwandtschaftsverhältnisse angeht, so besteht darüber kein Zweifel mehr, nachdem diese mittels innerer Kriterien von der Klementinenforschung in den Grundzügen aufgedeckt worden sind¹. Im vorliegenden geht es um die Verbundenheit der Texte in hagiographischer Überlieferung, deren Verlauf sich an Hand der jeweiligen für das Klemensfest geschaffenen Textkombinationen und -derivationen noch einigermaßen verfolgen läßt. Dabei kann bei einigen Schriften das bisherige Bild ihrer Entwicklung durch das Faktum der Verwurzelung im Gottesdienst bisweilen noch schärfer gefaßt, zumindest aber bestätigt werden.

In den vormetaphrastischen Sammlungen fungieren als Lesetexte zum Klemensfest entweder das *Martyrium* des Klemens oder die Wundererzählung des Bischofs Ephraim von Cherson oder schließlich die ältere der beiden Epitomen in ständiger Verbindung mit dem *Miraculum* als zweitem Text.

Von diesen Texten ist das *Martyrium* der älteste. Es ist, wie Franchi de' Cavalieri nachgewiesen hat², eine Übersetzung der alten römischen *Passio s. Clementis* (5. Jahrhundert). Die Lektionarüberlieferung des Martyriums ist ausschließlich italogriechisch.

Das *Miraculum* enthält durch den Hinweis, der in Kapitel IV auf das Martyrium gegeben wird³, für seine Abfassungszeit einen Terminus post quem. Das *Miraculum* ist nicht nur einzeln als Lesetext zum Klemensfest überliefert, sondern steht in den erhaltenen Sammlungen auch genauso oft im Anschluß an die ältere Epitome als zweiter Text.

Die ältere Epitome besteht vor allem in dem aus den Homilien exzerpierten Textstück (c. 1–140). Die Erzählung wird vom Epitomator fortgeführt in einer nicht aus den Klementinen stammenden Partie (c. 141–144), der ein dem Brief des Pseudo-Klemens an Jakobus entnommenes Exzerpt folgt (c. 145–159). Hier endet der erste, größere Teil der Schrift. Nach einem Ab-

¹ Die Ergebnisse hat abschließend Hans Waitz zusammengefaßt in seiner quellenkritischen Untersuchung 'Die Pseudoklementinen, Homilien und Rekognitionen', Leipzig 1904 (TU 25,4), 14f.

² La leggenda di s. Clemente papa e martire. In: Note agiografiche, fasc. 5° (n. I), Città del Vaticano 1915 (Studi e Testi 27), 11–17.

³ Vgl. PG 2; 636 B 13ff.

schluß- bzw. Überleitungskapitel (c. 160) ist in der Überlieferung als zweiter Teil (c. 161–185) immer das *Martyrium Clementis* angehängt, und zwar meistens ohne Markierung eines besonderen Absatzes. In fast allen Handschriften ist das *Martyrium* mit dem vorangehenden Hauptteil zu einer Schrift zusammengefaßt, nur ganz wenige späte Handschriften lassen es wieder als einen eigenen zweiten Lesetext beginnen. Der exzerpierte Homilientext taucht separat für sich nirgends in der Überlieferung auf. Es spricht daher wohl alles dafür, daß der Epitomator sein Exzerpt aus den Homilien als eine *Vita Clementis* eigens für die Lektionare verfertigt und mit dem *Martyrium Clementis* verbunden hat, das er zusammen mit dem *Miraculum* in den Sammlungen vorfand¹.

Die ältere Epitome, stets begleitet vom *Miraculum*, ist nicht nur in den vormetaphrastischen Textsammlungen zu Hause, sondern von dorthier in dieser Koppelung auch in einige Exemplare des metaphrastischen Menologiums als Ersatz für Symeons Epitome hineingekommen. Ferner stehen die beiden Texte auch in nachmetaphrastischer Lektionarüberlieferung stets zusammen. Ganz für sich allein, also ohne das *Miraculum*, ist die ältere Epitome nur in sehr wenigen und dazu späten Handschriften inoffiziellen Charakters tradiert und schließt dann hier mit einer verkürzten Doxologie ab.

So hat Symeon Metaphrastes bei seiner Legendenredaktion als Texte zum Klemensfest die ältere Epitome (einschl. das *Martyrium Clementis*) und zugleich das *Miraculum* in den meisten Exemplaren der alten Menologien angetroffen. Aus den beiden Schriften hat er seine Epitome als eine Texteinheit geformt.

Durch das Opus des Symeon Metaphrastes hat vor allem der Bestand der alten Menologien, deren Texte ihm als Vorlagen dienten, eine starke Einbuße erlitten. Unter den wenigen erhaltenen Novemberbänden befindet sich ein Exemplar, das zum Klemensfest die ältere Epitome und das *Miraculum* bietet, der cod. Vaticanus gr. 808 aus dem 11. Jahrhundert.

¹ Auch die lateinischen Passionalien bringen zum Klemensfest — hier ist es der 23. November — die *Passio* (vgl. *Bibliotheca hagiographica latina*, Brüssel 1898–1901, = BHL, Nr. 1848), der sehr oft die lateinische Fassung des *Miraculum* (BHL Nr. 1854/55), wie sie bei Gregor von Tours (*In gloria martyrum* 35f.; Migne, *Patrologia Latina* = PL 71, 737f.) überliefert ist, folgt. Im Anschluß daran liest man in der Regel noch eine weitere Wundererzählung (BHL Nr. 1856/57; vgl. Gregor von Tours, *In gloria martyrum* 37, PL 71, 738f.).

Die Texte des Monats November hatte Symeon Metaphrastes – und so auch bei den Monaten Dezember und Januar – auf zwei Bände verteilt, die ursprünglich vom 1. bis 16. und vom 17. bis 30. November reichten. Sie sind schon frühzeitig nach Ausscheidung einiger Texte auch zu einem Band vereinigt worden. Weitere spätere Änderungen sind am metaphrastischen Menologium durch andere zeitliche Bandabgrenzung, besonders aber durch Umdatierung, Umstellung, Auslassung, Ersatz sowie Zusatz von Festlesungen vorgenommen worden.

Die Gruppe von etwa einem Dutzend völlig intakter Exemplare des metaphrastischen Novembermenologiums, die im Gegensatz zu den ca. sechzig übrigen durch keinerlei nachträgliche Veränderungen von der ursprünglichen Gestalt abweichen, führt die Epitome fast ausschließlich unter folgender Rubrik:

Βλος τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης μαθητοῦ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου.

Diese Überschrift der metaphrastischen Epitome wird überhaupt von mehr als der Hälfte aller Handschriften (ca. 100) überliefert. Eine einzige größere Gruppe hat davon abweichend als Rubrik:

Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης Ἰακώβῳ ἐπισκόπῳ Ἱεροσολύμων περὶ τῶν πράξεων καὶ περιόδων τοῦ ἁγίου καὶ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων Πέτρου αἰς καὶ ὁ αὐτοῦ συμπεριελήπται βλος. Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημίων κηρυγμάτων ἐπιτομή.

Die Überschriften der wenigen übrigen, meist späten Exemplare sind in fünf singuläre Formen aufgesplittert. Die zuerst genannte, sicherlich authentische Aufschrift der metaphrastischen Epitome deckt sich im übrigen mit der für die ältere Epitome überlieferten Tagesrubrik zum Klemensfest. Symeon Metaphrastes hat hier also offensichtlich nicht geändert.

Ferner ist bei der metaphrastischen Epitome, sofern sie unter der bestbezeugten Rubrik steht, in Analogie zu ihrer Vorlage, der älteren Epitome, das *Martyrium*, wie nicht anders zu erwarten, unmittelbar angeschlossen, während es in den übrigen Exemplaren, die nicht nur die erwähnten Abweichungen vom ursprünglichen Typ des metaphrastischen Novembermenologiums aufweisen, sondern auch jeweils Spezialtitel in der Rubrik führen, in der Regel als zweiter Auswahltext wieder eingeführt ist. Das *Martyrium Clementis* wurde also – wohl schon im Hinblick auf seine Kürze – augenscheinlich als geeignetere Tageslesung bevorzugt.

Als älteste Exemplare kommen dem metaphrastischen Original, was äußere Merkmale angeht, zwei vom Athos stammende Handschriften des 11. Jahrhunderts am nächsten: Athos, Pantokrat. 20 und Moskau, Bibl. des Hist. Mus. gr. 365 Vlad. (aus Athos-Kloster Philotheu). Inwieweit dies vielleicht auch im Hinblick auf die Textform gilt, ist eine Frage, die erst nach Abschluß der textkritischen Arbeiten beantwortet werden kann.

In den Basilianerklöstern Süditaliens ist in der Art der Epitomeredaktion des Symeon Metaphrastes, dessen Menologium sich dort anscheinend kaum eingebürgert hat, eine Kombination aus den Lesetexten, die in den alten Sammlungen zum Klemensfest überliefert sind, also der älteren Epitome und dem *Miraculum*, unter Verkürzung an den Nahtstellen gebildet worden. Diese italogriechische Form (BHG Nr. 351a/b/e) findet sich vornehmlich in nichtoffiziellen Sammlungen, die zur Privatlektüre dienten. Solche nichtmenologischen Handschriften sind ohnehin von besonderer Bedeutung, weil die von ihnen überlieferten Texte dem nivellierenden Strom der starken Tradition fernstanden und daher vermutlich weniger modelliert worden sind.

Die Überlieferung der Texte als Einzelschriften bzw. in Miscellan-Handschriften ist eine späte Erscheinung. Sie beruht auf Abspaltung von den Hauptsträngen der hagiographischen Texttradition. Diese sind für die Überlieferungsgeschichte der Klementinen-Epitomen und der beiden mit ihnen hierin verknüpften Schriften allein maßgebend, und ihr jeweiliger Fundort im Entwicklungsgefüge der Textsammlungen mit deren Spezifika vermag sogar wertvolle Hinweise zu geben für die Ausrichtung der textkritischen Arbeiten an einer Neuausgabe der Schriften¹.

¹ Eine solche hat sich als notwendig herausgestellt. Vergleicht man nämlich die handschriftlichen Grundlagen der bisher maßgeblichen Textausgaben der Epitomen (A. R. M. Dressel, *Clementinorum Epitomae duae*, Leipzig 1859 = 1873²), des *Martyriums* (F. X. Funk — F. Diekamp, *Patres apostolici II*, Tübingen 1913, 50–81) und des *Miraculums* (J. B. Cotelier, Paris 1672, = PG 2, 633–646) mit dem tatsächlichen Überlieferungsbefund, so erkennt man, daß sie nicht mehr zureichend sind. Entweder ist nur ein sehr schmaler Ausschnitt der Überlieferung berücksichtigt, oder es sind wichtige Textzeugen beiseite gelassen worden. Auf Grund des gewonnenen Einblicks in den speziellen Charakter der Überlieferung sind fürs erste gute äußere Kriterien zur Hand, nach denen die Handschriftenkollationen und anschließenden textkritischen Arbeiten einzurichten sind. Das Vorgehen bei einer Erstauswahl von Textzeugen wäre angesichts des enormen Ausmaßes der Überlieferung (insgesamt ca. 190 Handschriften) sonst erheblich schwieriger.

Peut-on retrouver le texte authentique de la prédication de Saint Basile?

E. ROUILLARD O. S. B., Wisques (Pas-de-Calais)

I. Désignation des homélies

1. Ieiun. I De ieiunio, homilia prima (PG 31, 164 A–184 C).
2. Ieiun. II De ieiunio, homilia secunda (ibid. 185 A–197 C).
3. Attende In illud, *Attende tibi ipsi* (ibid. 197 C–217 B).
4. Grat. act. De gratiarum actione (ibid. 217 B–237 A).
5. Iulitta In martyrem Iulittam (ibid. 237 A–261 A).
6. Destruam In illud Lucae, *Destruam horrea mea* (ibid. 261 A–277 C).
7. Divites In divites (ibid. 277 C–304 C).

II. Désignation des manuscrits

- | | | |
|--------------------|---------|-------------------------------------|
| 1. A ¹ | Rome | Ottobonianus 444, s. X. |
| 2. A ⁴ | Athos | Vatopedi 70, s. X. |
| 3. A ⁸ | Gênes | Genuensis 18, s. X. |
| 4. A ¹⁰ | Rome | Vaticanus 418, s. X–XI. |
| 5. A ¹¹ | Bologne | Bononiensis B. U. 2287–2288, s. XI. |
| 6. A ¹⁴ | Oxford | Collegii Novi 73, s. XI. |
| 7. A ¹⁵ | Patmos | Patmius 30, s. XI. |
| 8. A ²⁴ | Oxford | Baroccianus 239, s. XII. |
| 9. B ⁴ | Paris | Parisinus 962, s. XIV. |
| 10. BC | Paris | Suppl. gr. 211, s. X–XI. |
| 11. C ² | Paris | Parisinus 484, s. X. |
| 12. C ⁵ | Rome | Vaticanus 419, s. XIV. |
| 13. C ⁶ | Rome | Vaticanus 1211, s. XVI. |
| 14. C 49 | Paris | Coislinianus 49, s. XI. |
| 15. C 50 | Paris | Coislinianus 50, s. XI. |
| 16. D ² | Rome | Chisianus 47 (R VIII, 56), s. IX–X. |
| 17. D ³ | Paris | Coislinianus 48, s. X. |
| 18. D ⁴ | Paris | Parisinus 476, s. X. |

19. D ⁵	Rome	Vaticanus 1982, s. X.
20. D ⁷	Florence	Laurent. Med. IV, 8, s. X.
21. D ⁸	Madrid	Matritensis 4729 (O. 51), s. XI.
22. D ⁹	Paris	Parisinus 498, s. X.
23. D ¹¹	Rome	Reginensis 32, s. X.
24. D ¹²	Oxford	Baroccianus 191, s. IX-X.
25. D ¹⁴	Rome	Ottobonianus 80, s. X.
26. E ¹	Patmos	Patmius 29, s. IX-X.
27. E ²	Rome	Vaticanus 415, s. X.
28. E ⁴	Rome	Barberinianus 577 (VI, 16), s. X-XI.
29. E ⁵	Paris	Coislinianus 47, s. XI.
30. E ⁶	Rome	Barberinianus 576 (VI, 15), s. XII.
31. Ev	Evreux	Bibl. mun. 1, s. XV.
32. F ¹	Paris	Parisinus 497, s. X.
33. F ²	Rome	Vaticanus 1673, s. X.
34. F ³	Rome	Vaticanus 2056, s. X-XI.
35. G ⁵	Milan	Ambrosianus 810 (A 149 inf.), s. XI.
36. G ⁶	Paris	Parisinus 488, s. XII.
37. G ⁷	Venise	Marcianus 55, s. X.
38. H ³	Rome	Vaticanus 416, s. XI.
39. H ⁴	Rome	Vaticanus 421, s. XI.
40. H ⁵	Rome	Reginensis 26, s. XII.
41. K ³	Paris	Parisinus 482, s. XI.
42. KL	Rome	Vaticanus 411, s. IX-X.
43. L ³	Paris	Parisinus 485, s. XI.
44. Ly	Lyon	Bibl. mun. 121 (51), s. XI.
45. M ¹	Patmos	Patmius 18, s. X.
46. M ⁵	Paris	Coislinianus 230, s. IX-X.
47. M ⁶	Rome	Vaticanus 2053, s. IX-X.
48. N ²	Florence	Laurent. Med. IV, 9, s. XII.
49. O ¹	Florence	S. Marco 682, s. X.
50. O ²	Paris	Parisinus 480, s. X.
51. O ³	Venise	Marcianus 54, s. X-XI.
52. O ⁴	Paris	Parisinus 487, s. XI.
53. O ⁵	Rome	Vaticanus 422, s. XI.
54. O ⁷	Rome	Vaticanus 1795, s. XI.
55. O ⁸	Paris	Parisinus 486, s. XII.

56. O ⁹	Oxford	Collegii Corporis Christi 26, s. XII.
57. Oxf	Oxford	Thomas Roe 28, s. XI.
58. P ¹	Glasgow	Hunt. Mus. 407-408, s. IX.
59. P ²	Venise	Marcianus 56, s. XI.
60. P ³	Oxford	Canonicianus 77, s. XII.
61. P ⁴	Oxford	Laudianus 90, s. XII.
62. P 481	Paris	Parisinus 481, s. XI.
63. P 489	Paris	Parisinus 489, s. XII-XIII.
64. P 500	Paris	Parisinus 500, s. XI.
65. P 763	Paris	Parisinus 763, s. X.
66. P 860	Paris	Parisinus 860, s. XIV.
67. P 912	Paris	Parisinus 912, s. XIV.
68. P 956	Paris	Parisinus 956, s. XIV.
69. P 970	Paris	Parisinus 970, s. XV.
70. PS 760	Paris	Suppl. gr. 760, s. XII.
71. Si	Sinai	Sinaiticus 491, s. VIII-IX.
72. V 413	Rome	Vaticanus 413, s. IX-X.

III. Tradition de l'homélie Divites

A. Groupe A

1. Famille A¹

1. A ¹	Rome	Ottobonianus 444, s. X.
2. P 956	Paris	Parisinus 956, s. XIV.
3. A ⁴	Athos	Vatopedi 70, s. X.
4. A ¹¹	Bologne	Bononiensis B. U. 2287-2288, s. XI.
5. A ¹⁴	Oxford	Collegii Novi 73, s. XI.
6. A ¹⁵	Patmos	Patmius 30, s. XI.
7. A ²⁴	Oxford	Baroccianus 239, s. XII.
8. A ⁸	Gênes	Genuensis 18, s. X.
9. A ¹⁰	Rome	Vaticanus 418, s. X-XI.
10. K ³	Paris	Parisinus 482, s. XI.
11. O ⁴	Paris	Parisinus 487, s. XI.
12. P ⁴	Oxford	Laudianus 90, s. XII.

2. Famille P¹

13. G ⁵	Milan	Ambrosianus 810 (A 149 inf.), s. XI.
--------------------	-------	--------------------------------------

- | | | |
|--------------------|----------|---------------------------------------|
| 14. G ⁶ | Paris | Parisinus 488, s. XII. |
| 15. G ⁷ | Venise | Marcianus 55, s. X. |
| 16. O ¹ | Florence | S. Marco 682, s. X. |
| 17. O ⁵ | Rome | Vaticanus 422, s. XII. |
| 18. O ⁹ | Oxford | Collegii Corporis Christi 26, s. XII. |
| 19. P ¹ | Glasgow | Hunt. Mus. 407-408, s. IX. |
| 20. P ² | Venise | Marcianus 56, s. XI. |
| 21. P ³ | Oxford | Canonicianus 77, s. XII. |

3. Manuscrit D¹¹

- | | | |
|---------------------|------|----------------------|
| 22. D ¹¹ | Rome | Reginensis 32, s. X. |
|---------------------|------|----------------------|

B. Groupe D

1. Famille D²

- | | | |
|---------------------|-------|-------------------------------------|
| 23. BC | Paris | Suppl. gr. 211, s. X-XI. |
| 24. D ² | Rome | Chisianus 47 (R VIII, 56), s. IX-X. |
| 25. D ³ | Paris | Coislinianus 48, s. X. |
| 26. D ⁴ | Paris | Parisinus 476, s. X. |
| 27. D ⁵ | Rome | Vaticanus 1982, s. X. |
| 28. D ⁹ | Paris | Parisinus 498, s. X. |
| 29. D ¹⁴ | Rome | Ottobonianus 80, s. X. |

2. Famille D⁷

- | | | |
|--------------------|----------|----------------------------|
| 30. D ⁷ | Florence | Laurent. Med. IV, 8, s. X. |
| 31. V 413 | Rome | Vaticanus 413, s. IX-X. |
| 32. M ¹ | Patmos | Patmius 18, s. X. |
| 33. M ⁵ | Paris | Coislinianus 230, s. IX-X. |
| 34. C 49 | Paris | Coislinianus 49, s. XI. |
| 35. O ⁸ | Paris | Parisinus 486, s. XII. |

C. Groupe E

1. Famille E¹

- | | | |
|--------------------|--------|--------------------------------------|
| 36. B ⁴ | Paris | Parisinus 962, s. XIV. |
| 37. C ² | Paris | Parisinus 484, s. X. |
| 38. C ⁵ | Rome | Vaticanus 419, s. XIV. |
| 39. E ¹ | Patmos | Patmius 29, s. IX-X. |
| 40. E ⁴ | Rome | Barberinianus 577 (VI, 16), s. X-XI. |

- | | | |
|--------------------|-------|-----------------------|
| 41. H ³ | Rome | Vaticanus 416, s. XI. |
| 42. L ³ | Paris | Parisinus 485, s. XI. |
| 43. O ² | Paris | Parisinus 480, s. X. |

2. Famille E²

- | | | |
|--------------------|--------|-------------------------|
| 44. E ² | Rome | Vaticanus 415, s. XI. |
| 45. KL | Rome | Vaticanus 411, s. IX-X. |
| 46. O ³ | Venise | Marcianus 54, s. X-XI. |
| 47. P 481 | Paris | Parisinus 481, s. XI. |

3. Famille D⁸

- | | | |
|--------------------|--------|----------------------------------|
| 48. C 50 | Paris | Coislinianus 50, s. XI. |
| 49. D ⁸ | Madrid | Matritensis 4729 (O. 51), s. XI. |
| 50. P 489 | Paris | Parisinus 489, s. XII-XIII. |
| 51. F ¹ | Paris | Parisinus 497, s. X. |
| 52. F ³ | Rome | Vaticanus 2056, s. X-XI. |
| 53. Ly | Lyon | Bibl. mun. 121 (51), s. XI. |
| 54. M ⁶ | Rome | Vaticanus 2053, s. IX-X. |
| 55. P 763 | Paris | Parisinus 763, s. X. |

Laissant de côté les *Homélies sur l'Hexaéméron*¹ et les *Homélies sur les Psaumes*², nous prenons pour objet de notre étude les *Homélies morales*³ de saint Basile. La tradition directe est constituée par près de 180 manuscrits⁴. Par delà les divergences de ces 180 manuscrits, peut-on retrouver le texte authentique des *Homélies*?

Pour notre part, nous avons fait des collations ou des sondages dans plus de 70 manuscrits, représentant, sans doute possible, l'ensemble de la tradition⁵. Ces collations et ces sondages nous ont permis de répartir les manuscrits étudiés en trois groupes principaux : un *groupe A*, un *groupe D*, et un *groupe E*. Dans son intéressante communication⁶, le Rév. Dr. Emm. Amand de Mendieta a présenté brièvement chacun de ces trois groupes. Le

¹ PG 29, 4 A-208 B.

² PG 29, 209 A-493 C; PG 30, 72 D-117 A.

³ PG 31, 164 A-617 B; ibid. 1429 A-1509 C.

⁴ Cf. Stig Y. Rudberg, *Etudes sur la tradition manuscrite de saint Basile*, Lund 1953, p. 53-120.

⁵ Cf. *supra*, p. 90-92.

⁶ L'édition critique des homélies de Basile de Césarée. Cf. *supra*, p. 35-45.

groupe A correspond à peu près aux types A, G, O, P, du Professeur Stig Y. Rudberg. Le groupe D est constitué surtout par des représentants des types D et M. Enfin, le groupe E réunit des manuscrits B, C, E, H, L, N.¹ Cependant, il ne suffit pas de constituer des groupes. Il faut, d'une part, justifier le classement, d'autre part, apprécier l'autorité respective des différents groupes, voire des différentes familles et des différents manuscrits. Plus la démonstration sera menée de façon concrète, plus aussi elle aura chance d'être probante.

Nous étudierons donc de préférence les n^{os} 1 à 7 de l'édition bénédictine². Parmi ces homélies, notre attention se portera plus spécialement sur l'homélie 7, *In divites*, la plus longue de toutes, qui couvre plus de douze colonnes de la Patrologie de Migne³. Pour cette homélie, 43 manuscrits ont été collationnés, 12 autres ont fait l'objet de sondages⁴. Le classement des manuscrits étant surtout fondé sur l'examen des variantes, deux listes de variantes ont été constituées : une liste de 136 variantes majeures, portant sur des mots ou des syllabes entre lesquels aucune confusion n'est possible (*λέγεις* — *καλεῖς*; *ἀποπέμψη* — *παρὰπέμψη*; *πᾶσι τοῦτοις* — *τούτοις πᾶσι*), et une liste de 52 variantes mineures, portant sur une ou deux lettres (*σωτήρια* — *σωτηρίας*; *προετέλωτο* — *προετέλετο*; *φῆς* — *ἐφης*). On peut toujours récuser ces variantes mineures. Cependant, elles constituent un excellent moyen de contrôle. En effet, si le texte est contaminé, elles permettent d'affirmer, avec une probabilité suffisante, qu'un manuscrit appartient, ou n'appartient pas, à une famille déterminée. Dans la suite de mon exposé, je me référerai seulement aux variantes majeures, non sans m'être assuré que les indications fournies par les variantes majeures et par les variantes mineures sont concordantes, ou, à tout le moins, convergentes.

Parmi les 136 variantes retenues, 36 sont caractéristiques de la famille A¹, de la famille P¹, ou du groupe A, qui réunit la famille

¹ Les groupes sont fondés sur la similitude des variantes, tandis que les types sont fondés sur la similitude des *corpus*. Dans ses *Études* . . ., le Dr. Rudberg range provisoirement les manuscrits d'homélies en quatorze types principaux (types A, B, C, D, E, F, G, H, K, L, M, N, O, P) et quatre types secondaires (types Ba, BC, KL, Ma).

² Cf. *supra*, p. 90.

³ PG 31, 277C—304C.

⁴ Les manuscrits qui figurent sur la liste des p. 92—94 ont été collationnés intégralement, à l'exception de A¹⁰, A¹⁴, A²⁴, C⁵, E⁴, F³, H³, K³, O⁴, O⁹, P³, P⁴, qui ont fait l'objet de sondages.

A¹ et la famille P¹. Les collations montrent tout d'abord l'unité de la famille P¹. 21 leçons se trouvent dans les seuls manuscrits P¹, ou dans les manuscrits P¹ soutenus par un ou deux représentants d'une autre famille, tels que D⁸, D¹¹, O⁸, P 489. Une fois seulement, nous trouvons une leçon P¹ soutenue par quatre autres manuscrits: D⁸, D¹¹, M⁶, P 763. La famille A¹ se recommande par le petit nombre de variantes qui lui sont propres. Je n'en ai relevé que deux, dont l'une est attestée par les seuls manuscrits A¹, et dont l'autre, *χημάτων* substitué à *ἀρχήστων*¹, est attestée par les manuscrits A¹, suivis de quelques témoins isolés. Cependant, 12 leçons se trouvent à la fois dans les manuscrits A¹ et dans les manuscrits P¹, alors qu'elles font entièrement ou presque entièrement défaut dans les manuscrits D et dans les manuscrits E. De ce fait, la famille A¹ nous apparaît à la fois comme proche et comme distincte de la famille P¹. On est donc fondé à réunir dans un même groupe manuscrits A¹ et manuscrits P¹. A l'intérieur de la famille A¹, des liens plus étroits s'établissent entre A¹, P 956, d'une part, A⁴, A⁸, et leurs satellites, d'autre part. Un problème particulier est posé par D¹¹. Manuscrit D pour les homélies 3, 4 et 5, très proche de O⁴, O⁵, O⁹, pour les homélies 1 et 2, D¹¹, pour l'homélie 7, est apparenté, sans doute possible, aux manuscrits A. Dans 7 cas seulement (sur 136), D¹¹ s'écarte à la fois des manuscrits A¹ et des manuscrits P¹. Il suit alors le texte D. Cependant, dans les 129 autres cas, D¹¹ ne présente pas, de façon constante, le texte A¹ ou le texte P¹. Il s'accorde, tantôt avec l'un, tantôt avec l'autre. Sans entrer ici dans une discussion détaillée, nous dirons que, pour l'homélie 7, D¹¹ nous apparaît comme un manuscrit proche de la famille P¹, revu sur un manuscrit D.

Peut-on caractériser en quelques mots le texte P¹, le texte A¹, le texte A? L'auteur du texte P¹ s'est permis d'innocentes retouches, qui n'échappent pas à un regard attentif. Quelques conjonctions, *ἀλλά*, *δέ*, *καί*, sont ajoutées ou supprimées². *Δηλονότι* devient *καί γάρ*³. Dans le texte original, un verbe au pluriel est aussitôt suivi d'un verbe au singulier: *σπουδάσετε . . . ἐπιζητεῖς*⁴. Les manuscrits P¹ donnent deux fois le pluriel: *σπουδάσετε . . . ἐπι-*

¹ PG 31, 284 A 12.

² PG 31, 284 A 5; *ibid.* 277 D 5; *ibid.* 288 B 14.

³ PG 31, 301 A 11–12.

⁴ PG 31, 292 B 10–11.

ζητεῖτε. Ces retouches ne sont pas indifférentes, car plusieurs d'entre elles, attestées par les seuls manuscrits P¹, ont trouvé place dans les diverses éditions, et notamment dans l'édition bénédictine, reproduite par Migne. Le texte A¹, dans sa forme actuelle, semble avoir été revu et corrigé avec soin. Enfin, les leçons A cherchent à introduire plus de précision ou plus de clarté. Ἑσκόρπισε devient ἐσκόρπισε γάρ¹. Οἰκονομικήν devient οἰκονομικήν γάρ². Ὁ πλεονέκτης devient ὁ δὲ πλεονέκτης³, etc.

Le groupe D se compose de deux familles principales: une famille D² et une famille D⁷. La famille D² comprend BC, D², puis D³, D⁴, puis D⁵, D⁹, D¹⁴. Dans l'homélie 7 comme dans l'homélie 6, BC, D², D³, D⁴, s'opposent conjointement à D⁵, D⁹, D¹⁴. Nous avons relevé dix variantes caractéristiques de la famille D². Au lieu de τοῖς δέκα τάλάντοις, δέκα ἕτερα προστιθέναι σπουδάζετε, on trouve dans les manuscrits D², et dans ces manuscrits seulement: τοῖς δέκα τάλάντοις ἄλλα δέκα τάλαντα προστιθέναι σπουδάζετε⁴. Au texte original ἐμφράσσεται στόμα, les manuscrits D² substituent φράσσεται πᾶν στόμα⁵. De même, τοὺς ὑφάντας, τοὺς ποικιλτάς devient, dans les manuscrits D², τοὺς ποικιλτάς, τοὺς ὑφάντας⁶. Dix fautes communes aux manuscrits D⁷, ou à la majorité d'entre eux, permettent d'affirmer l'unité de cette famille: σκενάζεται pour σπουδάζεται; οἰκίαν σου, pour οἰκίαν; ἀπὸ μικρᾶς, au lieu de ἐκ μικρᾶς, etc.⁷ La famille D² et la famille D⁷ appartiennent au même groupe. Dix variantes majeures se trouvent à la fois dans les manuscrits D² et dans les manuscrits D⁷. Elles font entièrement défaut dans les groupes A et E. Οἱ αὐτῶν αἱ διατάξεις, lisons-nous dans les manuscrits A et dans les manuscrits E. Οἱ γὰρ αὐτῶν αἱ διατάξεις, ἀκουσον, précisent les manuscrits D.⁸ Un peu plus loin, nous trouvons, d'une part, μενέτω . . . κατασκευάζων, de l'autre, μένοντι . . . κατασκευάζετω⁹. Λαβόντες se transforme en λαμβάνοντες¹⁰. Δὸς μοι τέκνα fait place à δὸς τέκνα¹¹.

¹ PG 31, 284 B 3—4.

² PG 31, 288 B 2.

³ PG 31, 293 B 10.

⁴ PG 31, 292 B 9—10.

⁵ PG 31, 296 C 8.

⁶ PG 31, 289 A 8.

⁷ PG 31, 289 A 12; ibid. 292 B 4; ibid. 293 B 13.

⁸ PG 31, 284 B 15.

⁹ PG 31, 284 C 6—7.

¹⁰ PG 31, 293 B 15.

¹¹ PG 31, 297 D 4.

Les variantes que nous venons d'alléguer sont propres aux manuscrits D², aux manuscrits D⁷, ou au groupe D²D⁷. Il est très remarquable qu'on ne trouve jamais, ou presque jamais, des variantes A¹D², A¹D⁷, P¹D², P¹D⁷. De même, il est très rare que la famille D² ou la famille D⁷ s'accorde seulement avec la famille E¹, avec la famille E², ou même avec l'ensemble des manuscrits E. En revanche, on constate assez souvent l'accord de la famille D² ou de la famille D⁷ avec les manuscrits F¹, F³, Ly, M⁶, P 763. Plus souvent encore, c'est le groupe D dans son ensemble qui a l'appui de ces manuscrits, ou, à tout le moins, du plus grand nombre d'entre eux. Ces accords se rencontrent surtout dans la seconde partie de l'homélie. L'explication la plus plausible est la suivante : à un moment donné, F¹, F³, Ly, M⁶, P 763, quittent la famille D⁸ pour rejoindre le groupe D. Dès lors, une leçon DF, ou une leçon EF, n'a pas, par elle-même, une autorité supérieure à une leçon D ou à une leçon E. Tout au plus, l'appui des manuscrits F aide-t-il à retrouver le texte D ou le texte E pour les sections de l'homélie où ces manuscrits suivent habituellement le texte D ou le texte E.

Selon toute vraisemblance, dans l'homélie 7 comme dans l'homélie 6, un certain nombre de leçons originales ont été conservées par les manuscrits D, à l'exclusion des manuscrits A et des manuscrits E. Cependant, le texte D est souvent incorrect ou fautif.

Si nous portons maintenant notre attention sur le *groupe E*, nous constatons tout d'abord l'unité de ce groupe. Quinze leçons communes aux familles E¹, E², D⁸, ou, à tout le moins, aux familles E¹, E², sont pratiquement absentes des manuscrits A et des manuscrits D. Ainsi, le groupe E présente *παραδεχόμενος* pour *καταδεχόμενος*; *κληρονομήσειε τῆς αἰωνίου ζωῆς* pour *τῆς αἰωνίου κληρονομήσειε ζωῆς*¹. *Κατωργγμένον* remplace la forme classique *κατοργγμένον*². *Ἀδόκητοι ἡμᾶς* devient *ἡμᾶς ἀδόκητοι*³. A côté des leçons caractéristiques du groupe E, ou des familles E¹, E², un certain nombre de fautes se trouvent seulement dans les manuscrits E¹. Elles montrent le travail de révision auquel s'est livré l'auteur du texte E¹, et, par suite, l'estime assez mince qu'on doit accorder à ce texte, lorsqu'il se trouve en opposition

¹ PG 31, 277 D 6; *ibid.* 280 A 10–11.

² PG 31, 285 C 4.

³ PG 31, 285 C 2–3.

avec le texte E².¹ L'antithèse *ἕως ἐν μετάλλοις ἦν ὁ χρυσός . . . , ὅτε φανερός ἐγένετο*, devient, en E¹, *ἕως μὲν ἐν μετάλλοις ἦν ὁ χρυσός . . . , ὅτε δὲ φανερός ἐγένετο*². *Ἄρτον* est corrigé en *ἄρτον σου*³. *Παντὶ γνῶριμον* fait place à *παντὶ που γνῶριμον*⁴. Au lieu de *ἀθροίσας*, nous lisons, en E¹, *συναθροίσας*⁵. A la différence de la famille E¹, la famille E² est presque entièrement dépourvue de leçons propres. Parmi les 136 variantes considérées, une seule se trouve dans les manuscrits E², à l'exclusion des manuscrits A, D, E¹: il s'agit de l'omission de *προσφέρων*, dans la phrase *ὁ ἐκ τοῦ περισσέυματος προσφέρων, ἀπρόσδεκτος*⁶. Allons-nous en conclure que la famille E¹ est une simple recension de la famille E²? A considérer la seule homélie 7, une telle hypothèse ne doit pas être écartée sans examen. Cependant, si l'on tient compte de la tradition des autres homélies, et, en particulier des homélies 3 et 6, qui, dans les *corpus* D et E, précèdent immédiatement l'homélie 7, il semble préférable de considérer E¹ et E², non comme deux familles subordonnées l'une à l'autre, mais comme deux familles collatérales, E¹ et E² procédant, chacune à sa manière, bonne ou mauvaise, d'un ancêtre commun E.

De la famille D⁸, nous dirons seulement qu'elle se compose, d'une part de C 50, D⁸, P 489, d'autre part de F¹, F³, Ly, M⁶, P 763⁷. Le texte D⁸ nous apparaît comme un texte E contaminé. Cependant, d'une façon générale, les manuscrits E, et, plus précisément, les manuscrits E², suivent de près le texte original, pour autant que la critique interne nous permet de le reconstituer.

Si l'on tient pour fondé le classement que nous venons de proposer, il reste à dire quelques mots des rapports qui s'établissent entre les groupes A, D, E, et à apprécier l'autorité respective de chacun d'eux.

Dans l'homélie 7, on note, le plus souvent, l'accord des manuscrits A et des manuscrits E contre les manuscrits D. Il en est de

¹ On sait que, pour l'homélie 3, le Prof. Rudberg accorde une grande confiance au texte du groupe 8, c'est-à-dire, pratiquement, au texte de la famille E¹. Cf. Stig Y. Rudberg, L'homélie de Basile de Césarée sur le mot 'Observe-toi toi-même', Stockholm 1962, p. 64. Quoi qu'il en soit de l'homélie 3, nous pensons que, pour l'homélie 7, on doit préférer le texte E² au texte E¹.

² PG 31, 285 C 8—10.

³ PG 31, 281 C 2.

⁴ PG 31, 284 A 13.

⁵ PG 31, 300 A 10.

⁶ PG 31, 304 A 5—6.

⁷ Dans la seconde partie de l'homélie, P 489 quitte D⁸ pour rejoindre M⁶, P 763.

même dans l'homélie 1 et dans l'homélie 6. Dans l'homélie 2, on retrouve l'opposition des groupes D et E. Cependant, dans cette homélie, les manuscrits A sont plus près des manuscrits D que des manuscrits E. Enfin, dans les homélies 3, 4 et 5, les groupes D et E s'opposent, sans doute possible, au groupe A.¹

Ainsi, les rapports des groupes ne sont pas les mêmes pour chacune des sept homélies. Cette conclusion, à laquelle nous conduit, de façon à peu près inéluctable, l'étude de la tradition manuscrite, ne doit pas nous décevoir; elle doit, tout au contraire, stimuler notre recherche, car, selon toute vraisemblance, elle nous aide à retrouver les noyaux primitifs d'homélies qui ont donné naissance aux différents *corpus*. En outre, même si les rapports des groupes A, D, E, ne sont pas constants, la critique interne permet de porter un jugement de valeur sur chaque groupe, sur chaque famille, sur chaque manuscrit. Recueillant les multiples indications que nous fournissent la langue, le style, les clausules, de Basile et de ses contemporains, nous avons étudié, avec un soin particulier, 48 variantes majeures de l'homélie 6. Dans 41 cas, le texte E, soutenu le plus souvent par le texte A, s'oppose au texte D. 26 fois, nous avons préféré la leçon des manuscrits E; 15 fois seulement, celle des manuscrits D. A ces 41 variantes, s'ajoutent six leçons A¹P¹, et une leçon A¹. Pour ce qui est des six leçons A¹P¹, rien ne nous oblige à les retenir de préférence aux leçons DE. En revanche, la leçon soutenue par la famille A¹, et par quelques témoins isolés, mérite de retenir notre attention, car elle a l'appui de la version latine de Rufin. Tenant compte, non plus de la seule homélie 6, mais des homélies 1-7, nous poserons, au moins à titre provisoire, les règles suivantes. D'une façon générale, on doit préférer le texte DE au texte A, et le texte AE au texte D.² Quand le texte E s'oppose au texte AD, une autorité sensiblement égale s'attache au texte AD et au texte E.

¹ En affirmant que, pour l'homélie 3, les groupes D et E sont très proches l'un de l'autre, et en opposant ces deux groupes au groupe A, nous rejoignons pratiquement les conclusions du Prof. Rudberg, *L'homélie . . .*, p. 97.

² Pour l'homélie 3, le Prof. Rudberg estime que les groupes 1, 2, 3, s'écartent au maximum du texte original, tandis que les groupes 8, 9, 10, 11, 12, sont le plus fidèles à ce texte. Cf. Stig Y. Rudberg, *L'homélie . . .*, p. 97. Ces conclusions sont très proches des nôtres. Pour l'homélie 3, nous préférons le texte des groupes 7-14 à celui des groupes 1-6, autrement dit le texte des manuscrits B, C, D, E, K, L, M, N, à celui des manuscrits A, F, G, O, P.

En définitive, le classement des manuscrits, l'étude des rapports entre groupes, la discussion des variantes, requièrent un long travail. Mais ce travail, nous ne devons pas nous y soustraire, nous devons au contraire nous y porter avec empressement : par là, nous nous rapprochons de l'objectif que nous nous sommes fixé, et que nous énoncions ici même, il y a quatre ans : retrouver en quelque mesure, afin d'en faire hommage à la sainte Eglise de Dieu, le texte authentique de la prédication de saint Basile.

Fragmente von vier Handschriften der Basilius-Homilien in Moskau (Lenin-Bibliothek Gr. 166, 7. 19. 20. 26)

K. TREU, Berlin

Während die Handschriften des Moskauer Historischen Museums, der ehemaligen Synodalbibliothek, jedem Patristiker gut bekannt und durch mehrere Kataloge erschlossen sind, hat die zweite wichtige Moskauer Sammlung, die der Lenin-Bibliothek, des früheren Rumjancev-Museums, weniger Beachtung gefunden. So möchte ich hier, im Anschluß an meinen Beitrag zum vorigen Patristiker-Kongreß¹, einige Stücke aus ihr vorführen, die für die zur Zeit eifrig betriebene Erforschung der Überlieferung der Basilius-Homilien einen Beitrag liefern.

Die Handschrift Gr. 166 (früher Rumjancev-Museum ИH. 526) ist ein Konvolut von 26 Nummern, gebildet aus 40 Pergament-Blättern aus der Zeit vom 6. bis zum 13. Jahrhundert, aus dem Besitz des russischen Altertumsforschers und Reisenden P. I. Sevast'janov (gest. 1867)². Bekannt hieraus ist Nr. 1, ein Blatt des in Sinnzeilen geschriebenen sogenannten „Euthalius-Kodex“ der paulinischen Briefe aus dem 5.–6. Jahrhundert (H^p). Nr. 3 und 4 sind je 2 Blatt aus neutestamentlichen Lektionaren des 10. Jahrhunderts (Gregory I 1384 und 1385). Die übrigen Stücke sind patristischen, hagiographischen und liturgischen Inhalts, und, da sie mit einer Ausnahme nur ein oder zwei Blatt umfassen, im Katalog meist nicht näher bestimmt. Nr. 1 stammt nachweislich vom Athos (Lavra), und da Sevast'janov den heiligen Berg besucht hat, ist es wahrscheinlich, daß auch die anderen Fragmente derselben Herkunft sind.

Nr. 7: „Über den hl. Geist, 2 Blatt, 11.–12. Jahrhundert“³.

¹ Fragments of Greek Patristic Manuscripts in Erevan, Kiev, and Odessa, *Studia Patristica* III, Berlin 1961 (Texte und Untersuchungen 78), S. 146–154.

² Vgl. den knappen Katalog von А. Викторов, Московский публичный и румянцевский музеи, собрание рукописей П. И. Севастьянова, Москва 1881, S. 29f., Nr. 70.

³ Ich gebe in Übersetzung die russischen Notizen auf den Umschlagblättern, deren Datierungen mir allerdings durchweg etwas zu tief gegriffen erscheinen.

Eher 11. Jahrhundert, 1 Doppelblatt, 2 Spalten, 31 Zeilen zu 17–18 Buchstaben. Diente als Umschlag, daher Außenseiten etwas gedunkelt. Weitläufige, regelmäßige, aufrechte Minuskel, über den Linien. Iota adscriptum, Spiritus eckig in beiden Formen, Punkt in Hoch-, Mittel- und Tiefstellung, biblische Zitate am Rande markiert. Initialen ausgerückt und etwas stärker vergrößert. Zwischen f. 1 und 2 fehlen 6 Blatt, wir haben also Nr. 1 und 8 eines Quaternio.

f. 1: *Homilia 16, In illud In principio erat verbum* (PG 31, 472–481), inc. mut. ἐν ἀρχῇ ὄντα = 481 A 13.

f. 1^v, Sp. a, Z. 10, nach Zierleiste: Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος = [*Basiliius*] *Homilia de spiritu sancto* (PG 31, 1429–1437), expl. mut. ἐν ἡμῖν = 1429 C 2.

f. 2: *Homilia 17, In Barlaam martyrem* (PG 31, 484–489), inc. mut. χειρὶ = 488 C 14.

f. 2^v oben, nach Zierleiste: Εἰς Γόρδιον μάρτυρα = *Homilia 18, In Gordium martyrem* (PG 31, 489–508), expl. mut. τοῦ[το = 492 A 1. Wir haben also die Reihenfolge: *Hom. 16, De spir. sancto*, 17, 18, wobei die letzte am oberen Rand von f. 2^v mit der Zahl λς' = 36 bezeichnet ist¹.

Abweichungen von PG: *Hom. 16*, 481 B 2 p. ἦν add. δ. B 6 ἐπιβούλων (beides mit „Reg. primus“). C 2 ἐποικοδομήσωμεν (mit 4 Hss. gegen 2). C 4 ~ εἰς ἀπαξ ὁμῖν. C 6 om. ἡ α. διάνοια. C 13/14 om. τῶν αἰώνων. *De spir. sancto*, 1429 B 12 βούλ//εται, Rasur, aus βουλεύεται? *Hom. 17*, 489 A 2 om. τολών (= vulgati). A 8 ἡμετέρας (Itazismus). A 11/12 τῇ τοιαύτῃ . . . νίκη (= „Reg. secundus“). *Hom. 18*, 489 C 4 προπόλεον, korrigiert aus -ων (?) (= „Reg. secundus“).

Nr. 19: „2 Blatt, 13. Jahrhundert“. Eher 12./13. Jahrhundert, 1 Doppelblatt, 2 Spalten, 30 Zeilen zu 15–18 Buchstaben. Gut lesbar, Ecken etwas beschädigt, geringer Textverlust. Kräftige, weitläufige, leicht rechtsgeneigte, nicht besonders regelmäßige Minuskel, unter den Linien. Spiritus eckig in beiden Formen sowie gerundet, Doppelakzent, Fragezeichen. Textinitialen ausgerückt und etwas vergrößert. Zwischen f. 1 und 2 fehlen 2 Blatt, wir haben also Nr. 3 und 6 eines Quaternio.

¹ Anordnung und Zählung entsprechen dem Typ A, der Hauptgruppe der Überlieferung, vgl. Stig Y. Rudberg, *Études sur la tradition manuscrite de saint Basile*, Lund-Uppsala 1953, S. 57–65, bes. S. 59.

f. 1: *Homilia* 7, *In divites* (PG 31, 277–304), inc. mut. τὸ τῆς ἀμαρτίας = § 7, 297 B 10, expl. mut. διαδόχους = § 8, 300 C 3.

f. 2: *Homilia* 8, *dicta tempore famis et siccitatis* (PG 31, 304 bis 328), inc. mut. ἐγέ]νετο = § 1, 305 A 6, expl. mut. ψη[λαφῶντες = § 2, 308 B 4.

Abweichungen von PG: Hom. 7, 295 D 2 ἡξίλους. 300 A 7 om. αὐτόν (gegen 3 Hss.). A 11 εὐρεθήση. A 12–14 Homoioteleuton-Sprung vom 1. zum 2. μὴ οὐχί, von späterer Hand am Rande nachgetragen. A 15 om. αὐτῇ. Hom. 8, 305 A 15 μέχρι τοῦ. B 9 τὸν μισθόν (mit fast allen Hss.). C 2 καλύπτοντα. C 3 πρότερον. C 7 σχάσματα. C 9 ἀέναοι. C 14 Μωσῆν. 308 A 6 om. καὶ α. ἐξέχεα. A 7 ἐξεχέθη. A 10 κύψαντα. A 12 ~ φωνὴν ἀναστρέψαι. A 15 συμπλέξαντες (= editi)¹.

Nr. 20: „2 Blatt, 13. Jahrhundert“. Eher 12. Jahrhundert, 1 Doppelblatt, 2 Spalten, 29 Zeilen zu 13–17 Buchstaben. Gut erhalten, aber unterer Rand beschnitten, dabei f. 2^r und 2^v b letzte Textzeile verloren. Kräftige, gerundete, aufrechte bis leicht linksgeneigte Minuskel mit einzelnen betonten Überlängen, unter den Linien und auch quer durch die Linien (Punktierung am Außenrand für die Linienziehung doppelt, als ob korrigiert). Spiritus eckig in beiden Formen, Diärese, Fragezeichen. f. 1^{va} unten Zitat markiert. Randvermerke f. 1^{va} oben zu 420 B 2–4: ὥρ(αῖον) πάνυ (vertikal), f. 1^{vb} unten zu C 10–11: ση(μείωσαι). Textinitialen ausgerückt und etwas vergrößert. Zwischen f. 1 und 2 fehlen 4 Blatt, wir haben also Nr. 2 und 7 eines Quaternio.

f. 1: *Homilia* 12, *In principium proverbiorum* (PG 31, 385–424), inc. mut. κατὰ πρόμναν ἱσταμένον = § 15, 417 D 4, expl. mut. περὶ τὰ μέσα τοῦ βίου = § 16, 420 C 11.

f. 2: *Homilia* 13, *In sanctum baptismum* (PG 31, 424–444), inc. mut. τυ]πικῶς ἐβαπτίσθη = § 2, 428 B 12, expl. mut. παρακα[λῶν = § 3, 429 B 7.

Abweichungen von PG: Hom. 12, 420 A 14 om. καὶ α. ἡδοναί (= vulgati). B 8 ἀλλά. B 10 τῶν ὑδάτων. B 12 διηγῆσομαι. C 7 om. ὡς. Hom. 13, 428 C 5 om. ζωῆς. C 7 ἡμερον (= „veteres quinque libri“). C 14 περιχαρίας. ἀρμάτων (= editi, gegen 6 Hss.). D 2 εἰς οὐρανόν. D 4 ὁλοκαρπωμάτων (= „Reg. secundus et alii

¹ Gehört ebenfalls zum Typ A, der allein die Folge Hom. 7.8 hat, und wahrscheinlich zur Gruppe 1a oder 1c, Rudberg S. 44. Dazu stimmen auch die Varianten. (Für freundliche Hinweise zu Nr. 19 und 20 danke ich Dom E. Rouillard.)

tres mss. Colbertini“). D 6 om. τοῦ α. πύρος. 429 A 1 κατεχέθη. A 9 ~ ψυχᾶς τῶν προσιώντων. B 5 κυρεῖαν¹.

Nr. 26: „—“. Ca. 12./13. Jahrhundert, 1 Blatt, 2 Spalten, ursprünglich 33, erhalten 31 Zeilen zu 18–22 Buchstaben. Oben und innen beschnitten, innen ohne Textverlust, oben fehlen die ersten beiden Zeilen. Verso leicht, Rekto stark gebräunt, besonders bei Spalte a Lesbarkeit schlecht. Feine, weitläufige, aufrechte Minuskel mit betonten Überlängen, unter den Linien. Iota adscriptum, Spiritus eckig in beiden Formen sowie gerundet, Fragezeichen, Punkt in Hoch-, Mittel- und Tiefstellung. f. 1^rb zu § 6 init. und 1^vb zu § 7 init. Randvermerke: σημ(είωσαι). Textinitialen ausgerückt, vergrößert und verstärkt.

Homilia 13, In sanctum baptisma (PG 31, 424–444), inc. mut. καθ' ἐαυτήν = § 5, 436 C 1, expl. mut. τῶν ἀ[δ]ήλων = § 7, 440 A 5.

Abweichungen von PG: 436 C 4 ὑπό τινος(?). C 7 ἀναπαζόμενα (= „Colb. primus“). C 15 οὐχὶ διδαχθῆναι. D 3 – 437 A 1 ἦσθετο . . . ἔχει(?). B 7/8 ~ τὰ νοήματα μὴ ἀγνοήσωμεν. B 12 ἀκούσεται (Itazismus). C 1 ~ ἀκοῦσαι τοῦτο.

¹ Die Folge Hom. 12, 13 findet sich allein in Typ A. Die Varianten ergeben keinen Anhalt.

Die handschriftliche Überlieferung der Vita Metrophanis et Alexandri (BHG 1279)

F. WINKELMANN, Berlin

Der Vita BHG 1279¹ kommt eine große Bedeutung für die Rekonstruktion der verlorenen Historia Ecclesiastica des Gelasius von Caesarea zu². Das gilt nicht von den verkürzten Rezensionen dieser Vita, die lediglich an sehr wenigen Stellen bei der Textkonstituierung von BHG 1279 behilflich sein können:

1) Der Cod. 256 der Bibliotheca des Photius. 2) Diese kurze Zusammenfassung wurde später an Hand von BHG 1279 etwas erweitert und fand als Einzelvita unter dem Titel *Τὰ πραχθέντα ἐν Νικαίᾳ παρὰ τῆς συνόδου ἐπὶ καθαιρέσει Ἀγέλων ἐν οἷς καὶ μερικὴ διήγησις τοῦ βίου τοῦ ἁγίου Κωνσταντίνου* (BGH 1280) eine sehr weite Verbreitung³. 3) Die Vita des Metrophanes in dem von B. Latyšev nach dem Cod. Mosq. gr. 376 edierten sog. kaiserlichen Menologium A (BHG 1278 y)⁴. 4) Die Laudatio auf Metrophanes durch den bekannten Hagiographen Constantinus Acropolita (BHG 1278 z)⁵.

¹ BHG = Fr. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, I–III, 3. Aufl. Brüssel 1957 (*Subsidia Hagiographica* 8a). Hier sind die Viten mit durchlaufenden Nummern versehen.

² Vgl. F. Winkelmann, *Das Problem der Rekonstruktion der Historia Ecclesiastica des Gelasius von Caesarea*, *Forschungen und Fortschritte* 10, 1964, 311–314.

³ Vgl. Peter Heseler, *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 13, 1937, 81–92. Die Vita ist ediert, allerdings nur an Hand eines kleinen Teils der Textzeugen, von Fr. Combefis, *Graecolat. Patrum Bibliothecae Novum Auctarium* II, Paris 1648, 573–592.

⁴ Basilius Latyšev, *Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt*, Petropoli 1911.

⁵ Vgl. zu beiden P. Heseler, a. a. O., 92–99. Über BHG 1278 y sagt er S. 95f.: „... hat als Quelle nur eine Bischofsliste, vielleicht nur indirekt, und“ BHG 1279 „vor Augen gehabt, aus dieser aber nur den Abschnitt ausführlicher abgeschrieben, in dem Metrophanes selbst näher hervortritt“. Und über BHG 1278 z heißt es S. 98: „Wir haben also hier denselben Inhalt wie

Die Vita BHG 1279 wurde im Jahr 1884 von M. Gedeon ediert¹. Allerdings benutzte er nur eine Handschrift, den Cod. Vatop. gr. 84, die nicht die beste ist, und beging einige Versehen². Eine neue Edition ist also notwendig. Schon M. Krašeninnikov hatte diese neue Edition geplant, wurde aber durch den 1. Weltkrieg an der Ausführung seines Planes gehindert. In den dreißiger Jahren richtete P. Heseler seine Aufmerksamkeit auf diese Aufgabe; durch andere Verpflichtungen abgehalten, kam er aber über die Anfänge der Vorbereitung nicht hinaus. F. Scheidweiler übernahm nach dessen Tod das Material, das nun schließlich in meine Hände kam³. Die Prüfung erwies es jedoch als zweckmäßig, alle Handschriften neu zu kollationieren und das Material ganz neu aufzuarbeiten unter Verwendung der für die hagiographische Arbeit dienenden Hilfsmittel. Außerdem konnte ich noch zwei neue Handschriften hinzufügen⁴.

Im folgenden soll als Vorbereitung der im Rahmen eines Rekonstruktionsversuches von Teilen des Werkes des Gelasius von Caesarea notwendigen neuen Edition der Vita BHG 1279 eine Beschreibung und Charakterisierung des Wertes der jetzt

im kaiserlichen Menologium, womit ich aber noch keineswegs eine direkte Abhängigkeit . . . von dem Menologium behaupten will. Dadurch aber, daß der in der Überlieferung gebotene Stoff nur rhetorisch aufgebauscht ist, kommt dieses Enkomion des Konstantinos noch weniger für unsere Metrophanes-Vita in Betracht.“ BHG 1278z ist nur erhalten in Cod. Ambros. gr. H 81 sup., fol. 27–33b, und bislang noch unediert.

¹ *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 4, 1884, 287–291. 296–300. 306–310. 321–326. Abdruck: *Ανάδοτα Βυζαντινά* I, 25–80.

² Auf die Mängel dieser Edition verwies schon Michael Krašeninnikov, Ioannis Hagiolitae de passione sancti Basilii Presbyteri Ancyрани narratio, Iurievi Livonorum (Dorpat) 1907 und Prodromus Sylloges vitarum laudationumque Sanctorum Constantini M. et Helenae matris eius graece et slavice mox edendarum, Юрьевъ 1915, 81f. (Византийское обозрѣніе. Приложение къ I тому. No. 1).

³ P. Heseler richtete am 15. 11. 37 eine Eingabe an die Kirchenväterkommission der Berliner Akademie mit der Bitte um Photokopien der ihm bekannten Handschriften. Dieser Antrag fand vor allem in H.-G. Opitz einen Befürworter. Durch den zweiten Weltkrieg und die Übernahme der Fortführung von A. Ehrhards Werk (nach dessen Tod 1940) konnte sich P. Heseler der Edition von BHG 1279 nicht mehr widmen. Er starb am 1. Mai 1948 „nach langjährigem Leiden, das ihm die Arbeit oft recht schwer werden ließ“ (Texte und Untersuchungen 52 II, Berlin 1952, Vorwort). F. Schweidweiler starb am 11. 10. 1958.

⁴ Cod. Dochiariu gr. 115 und Cod. Vatic. gr. 655.

bekannten Handschriften geboten werden¹. Als erstes möge ein Überblick über die dem Alter nach geordneten Handschriften folgen:

1. C = Cod. Vatic. gr. 984, Palimpsest². Die obere Schrift enthält Werke des Josephus und stammt aus dem Jahr 1354. Die untere Schrift hatte Pio Franchi de'Cavalieri zum größten Teil erkennen können³. Im Mikrofilm jedoch, der mir zur Verfügung stand, war nichts zu sehen, doch ist die Schrift, laut Auskunft von P. Schmidt/Berlin, unter der Quarzlampe zu lesen. Die Handschrift konnte ich deshalb bislang noch nicht benutzen. Die untere Schrift stammt laut Franchi de'Cavalieri aus dem 9./10. Jahrhundert. Die Vita BHG 1279 findet man auf den jetzigen Folien 233–240. 220–221. 282–285. 75–78. 73–80. 274–277. 235–238. 89–96. 219–222. 244–245. 272–279. 225 bis 232. 344–345. 234–239. 204–205. 203a–206b.

2. B = Cod. Vatop. gr. 84⁴, eine Pergamenthandschrift von 272 Folien und den Maßen 41 × 34 cm (laut Ehrhard). Über die Abfassungszeit sind verschiedene Ansichten vorgetragen worden. Th. Schmitt und der Katalog von S. Eustratiades und Arcadios datieren in das 11. Jahrhundert⁵. A. Papadopoulos-Kerameus denkt an das 10. Jahrhundert⁶. Dem stimmt Ehrhard etwa zu: „Bei einer zweimaligen Durchsicht gewann ich den bestimmten Eindruck, daß das späte 9. Jahrhundert nicht auszuschließen ist“⁷.

¹ Die Parallelüberlieferung in dem Syntagma des Gelasius v. Cyz., Rufins Hist. Eccl. X/XI, der Chronik des Georgius Monachus, der anonymen Konstantiniva BHG 364, der Vita Spyridons durch Theodorus v. Paphus (BHG 1647) bleibt hier unberücksichtigt.

² Literatur zu dieser Handschrift: M. Krašeninnikov, a. a. O. 82 Anm. 2; 103 ff. Pio Franchi de'Cavalieri, Studi e Testi 33, 1920, 105 ff. Ehrhard I 1, 650 ff. (Ehrhard I 1.2.3. ist hier und im folgenden = Albert Ehrhard, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur . . ., I. Teil: Die Überlieferung, 1: Texte und Untersuchungen 50, Leipzig 1937; 2: TU 51, Leipzig 1938; 3: TU 52, Leipzig 1943 und Berlin 1952).

³ Studi e Testi 33, 1920, 105 ff.

⁴ Literatur: S. Eustratiades und Arcadios Vatopedinos, Harvard Theological Studies 11, 1924, 23. M. Krašeninnikov, a. a. O. 3. Ehrhard I 1, 358 ff. (S. 358 Anm. 1 eine kurze Beschreibung der Handschrift mit Berichtigung der Kataloge).

⁵ Т. М. Шмитъ, Извѣстия Русскаго Археологическаго Института в Константинополе 8, 1903, 265.

⁶ Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 5, Petersburg 1898, 1, 169 Anm. 1. 384.

⁷ A. a. O. 359 Anm.

Unsere Vita ist als 22. Text auf foll. 110b I–123a II unter dem 4. Juni enthalten.

3. V = Cod. Vatic. gr. 1667¹ aus dem 10. Jahrhundert, eine Pergamenthandschrift von 395 Folien mit den Maßen 29,6 × 20,5 cm, bietet unsere Vita auf foll. 46b–67a unter dem 4. Juni. Eine jüngere Hand hat das Datum in 5. Juni geändert².

4. P = Cod. Philoth. gr. 8 (Lambros 1771)³, eine Pergamenthandschrift von 222 Folien, enthält unsere Vita auf foll. 31ff. Strittig ist die Abfassungszeit. Lambros datiert in das 12. Jahrhundert. Dagegen sagt Ehrhard: „Alle paläographischen Kriterien (Pergament, Tinte, Schrift) sprechen für das 11.“⁴.

5. L = Cod. Laurent. gr. VII 25⁵ membraneus, 230 Folien mit den Maßen 17,5 × 14,5, aus dem 12. Jahrhundert stammend, enthält unsere Vita auf foll. 197a–230b.

6. D = Cod. Dochart. gr. 115 (Lambros 2789)⁶, eine Papierhandschrift, deren größter Teil in das 15. Jahrhundert gehört. Zu diesem Abschnitt zählen auch foll. 103a–132b, die unsere Vita enthalten.

7. A = Cod. Athen. Nat. Bibl. gr. 991⁷, eine Papierhandschrift von 269 Folien mit den Maßen 22 × 32 cm, aus dem 16. Jahrhundert stammend, zweispaltig geschrieben. Foll. 47b I–64b II: BHG 1279.

8. Cod. Vatic. gr. 655 (ol. 625)⁸, eine Papierhandschrift aus dem 16. Jahrhundert von 392 Folien mit den Maßen 33 × 23 cm,

¹ Literatur: C. Gianelli, *Bybliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti . . . Codices Vaticani graeci*, Tom. 6, Vatican 1950, 410ff. P. Franchi de'Cavalieri, *Catalogus Codicum Hagiographicorum Graecorum Bibliothecae Vaticanae*, Brüssel 1899, 155ff. M. Krašeninnikov, a. a. O., 24f. Ehrhard I 1, 641ff.

² Nr. 8, Cod. Vatic. gr. 655, der von Cod. 1667 abgeschrieben ist, notiert den Text unter dem 5. Juni. Vermutlich hat der Schreiber auch die Änderung in Cod. 1667 angebracht.

³ Literatur: Spyr. P. Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos I*, Cambridge 1895, 151. Ehrhard I 1, 645ff.

⁴ A. a. O. I 1, 645 Anm. 5.

⁵ A. M. Bandini, *Catalogus codicum mss Bibliothecae Mediceae Laurentianae I*, Florenz 1764, 276. M. Krašeninnikov, a. a. O. 24. Ehrhard I 3, 786.

⁶ Literatur: Spyr. P. Lambros, a. a. O. I 250f.

⁷ Literatur: J. und A. Sakkellion, *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἑθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, Athen 1892, 178. Bietet nur eine kurze zusammenfassende Notiz. Ehrhard I 3, 71.

⁸ Literatur: R. Devreesse, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices manu scripti . . . Codices Vaticani graeci*, Tom. III, Vatican 1950, 85ff. P. Franchi de'Cavalieri, a. a. O. 15ff. M. Krašeninnikov, a. a. O. 24. Ehrhard I 1, 642f.

enthält unsere Vita unter dem 5. Juni auf foll. 130–149. Diese Handschrift ist für uns wertlos. Denn was schon M. Krašennikov vermutete, bestätigten die Untersuchungen von A. Ehrhard und für unseren Text meine Kollation, nämlich daß unsere Handschrift von fol. 128 ab lediglich eine Abschrift des Cod. Vatic. gr. 1667 ist.

Durch A. Ehrhards großangelegte Untersuchung der Überlieferung der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche haben wir die Möglichkeit, die Handschriften, einmal abgesehen von allen Kollationen und Textvergleichen, in bestimmte Gruppierungen und Zusammenhänge einzuordnen und so ein weiteres Terrain für die Beurteilung der Überlieferung zu erhalten, als es mit der herkömmlichen Methode zur Verfügung steht. Der größere Teil der genannten Handschriften überliefert vormetaphrastische Sammlungen. An erster Stelle ist das vormetaphrastische Junimenologium zu nennen, das durch die Codd. Vatic. gr. 1667 (655), Vatic. gr. 984 und Philoth. gr. 8 vertreten ist. „An die Spitze“ der erhaltenen Exemplare dieses Monatsmenologiums ist nach Ehrhards Untersuchungen „der Cod. Vatic. gr. 1667 . . . zu stellen, nicht bloß seines Alters wegen, sondern weil er zugleich die älteste Gestalt des Junimenologiums darstellt, die wir noch erreichen können“¹, die „nach Theodoros Studites liegt, da die Patriarchen Nikephoros († 829) und Methodios von Konstantinopel († 847) darin vertreten sind. Die Vita des letzteren, die wohl erst einige Zeit nach dessen Tod verfaßt wurde, auf der einen Seite, und das Alter“ der Handschrift „auf der anderen lassen für dieses Stadium den Spielraum von der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts bis etwa zur Mitte des 10. offen“². Jünger als diese Form des Menologiums ist die von Cod. Philoth. gr. 8 gebotene, die mit der Form des Vatic. 1667 verwandt ist – sie enthält auch unsere Vita unter dem 4. Juni –, doch nicht völlig mit ihr übereinstimmt. Eine Prüfung zeigt, daß die vom Palimpsest Cod. Vatic. gr. 984 überlieferte Sammlung „in bezug auf Feste wie auf Texte vielfach seine eigenen Wege geht“. „Der Terminus a quo für das Alter des Exemplars . . . kann nicht bestimmt werden.“³

Wohl noch etwas älter als die von Cod. Vatic. gr. 1667 gebotene Form des Junimenologiums ist das im Cod. Vatop. gr. 84

¹ Ehrhard I 1, 641.

² Ehrhard I 1, 645.

³ Ehrhard I 1, 654. Weitere Fragmente des Junimenologiums, jedoch ohne den Monatsanfang (also unsere Vita), bieten die Codd. Paris. gr. 1179 und 1496.

erhaltene vormetaphrastische Dritteljahresmenologium für die Monate Mai bis August. „Für die Bestimmung der Entstehungszeit der . . . Sammlung ist . . . die Aufnahme der Vita des Andreas von Kreta von Niketas Patrikios und Quaestor . . . maßgebend. Diese Persönlichkeit ist nicht näher bekannt; da aber Andreas von Kreta im Jahre 740 starb und die Vita keinerlei Anzeichen eines ungefähr gleichzeitigen Dokumentes bietet, so wird man in das 9. Jahrhundert geführt“¹. Der Cod. Vatop. 84 ist die einzige Handschrift dieser Gruppe, die unseren Text enthält. Nahe verwandt mit ihr sind die Folien 242–385 b des Cod. Hieros. Patr. gr. 6 (9.–10. Jahrhundert). Hier ist jedoch der 4. Juni nicht durch einen Text belegt. Die Sammlung des Cod. Vatop. 84 hat eine gewisse Verwandtschaft mit Cod. Vatic. gr. 1667. Von den 17 Junitexten des Dritteljahresmenologiums findet man 11 Texte auch dort. Die bislang genannten Handschriften scheinen in Konstantinopel geschrieben zu sein. In der Überschrift unserer Vita heißt es nämlich übereinstimmend – Cod. Vatic. gr. 984 scheidet hier aus, da ich ihn nicht benutzen konnte –: . . . *καὶ ἐπισκόπων γενομένων ἐν ταύτῃ τῇ θεοφυλάκτῳ καὶ βασιλίδι πόλει* . . .². Die Datierung dieser vormetaphrastischen Sammlungen durch A. Ehrhard gibt einen festen Terminus ad quem für die Entstehungszeit der Vita BHG 1279, der unterstützt wird durch Cod. 256 der Bibliotheca des Photius. Für den Terminus a quo habe ich noch keinen festen Anhaltspunkt finden können. Symeon Metaphrastes hat unsere Vita nicht übernommen. Das verwundert, da es sich doch um die Vita sehr früher Konstantinopler Patriarchen handelt. Wahrscheinlich spielt hier die Aversion Symeons gegen Konstantin I. eine Rolle. Symeon hat nämlich keinen Konstantintext (21. Mai) aufgenommen, obwohl es mehrere sehr verbreitete vormetaphrastische gab. Da nun die Vita BHG 1279 einen großen Teil Konstantingeschichte enthält, wurde sie von Symeon ausgeschlossen. Nur eine einzige nachmetaphrastische Handschrift, Cod. Athen. gr. 991, die einen um vormetaphrastische Texte erweiterten 10. Band des metaphrastischen Menologiums für die Monate Juni/Juli enthält, hat auch unsere Vita aufgenommen. Statt der verkappten Konstantinvita BHG 1279 übernahm man in nachmetaphrastischer Zeit in die

¹ Ehrhard I 1, 362.

² Schreibeigentümlichkeiten und kleine Fehler der Handschriften sind hier nicht berücksichtigt.

erweiterten metaphrastischen Sammlungen lieber ausführliche Konstantinviten unter dem 21. Mai.

Die beiden verbleibenden Handschriften bieten keine hagiographischen Sammlungen, sondern entspringen der Privatinitiative. Der Cod. Laurent. gr. VII 25 (12. Jahrhundert) enthält eine kleine nichtmenologische, italogriechische¹ Sammlung von ungeordneten Märtyrer- und Heiligenlegenden². Der Cod. Dochiariu gr. 115 (15. Jahrhundert) ist eine Miszellenhandschrift mit nur drei hagiographischen Texten³.

Die geringe Überlieferungsbreite der Vita BHG 1279 erklärt sich daraus, daß sie eine Teil-Konstantin-Vita ist. An Konstantinviten der verschiedensten Art und Form hatte man aber in vor- und nachmetaphrastischer Zeit genug, später auch solchen, die von bedeutenden Autoren verfaßt waren (z. B. Constantinus Acropolita, Nicephorus Gregoras).

Wir erhalten nach den bisherigen Untersuchungen das folgende Bild⁴:

vormetaphrastisch	
Dritteljahresmenologium	Junimenologium
B-----	V . . P C
nachmetaphrastisch	
erweiterter Metaphrast	unabhängig
A	L D

Die Kollation des Textes unserer Vita bestätigt diese Gruppierungen nicht ganz. Die beste und wertvollste Handschrift ist V. Mit ihr verwandt, doch nicht ganz so gut ist L. Sehr viel schlechter als diese Gruppe ist die älteste und auch von M. Geleon als einzige seiner Ausgabe zugrundegelegte Handschrift B. Sie ist sehr eigenständig und hat auch einige beträchtliche

¹ Auf fol. 135 lateinische Notiz und Gebet.

² P. 1 BHG 840 (Johannes d. Täufer) Fragm.; p. 3 BHG 712 (Gregor Illuminator); p. 136 BHG 715 (Gregor Thaum.); p. 197 BHG 1279.

³ Neben BHG 1279 noch eine Passio Artemii (BHG 169 y ff.) und ein *Mépos* *ἐκ τοῦ βίου τοῦ ὁσίου Ἀβραμίου* (BHG 5 ff.).

⁴ Diese Gruppierung der Handschriften wird auch durch die S. 114 vorgeführten Überschriften der Vita in den einzelnen Handschriften unterstützt. Im folgenden werden nur noch die Sigel der Handschriften gebraucht: A = Cod. Athen. gr. 991; B = Cod. Vatop. gr. 84; C = Cod. Vatic. gr. 984; D = Cod. Dochiariu gr. 115; L = Cod. Laurent. gr. VII 25; P = Cod. Philoth. gr. 8; V = Cod. Vatic. gr. 1667.

Lücken. So zum Beispiel fehlen in B im Vergleich mit den anderen Handschriften von dem Brief Konstantins an Alexander und Arius die letzten zwei Drittel¹. Eng mit B verwandt, aber noch schlechter ist die Handschrift P, die durch viele orthographische Abweichungen gekennzeichnet ist. In diese Gruppe gehören auch D und A, die sehr eng zusammenhängen – sie sind nicht direkt voneinander abhängig –, aber besser sind als B und P. Allerdings sind sie nur mit Vorsicht zu benutzen, da sie Kürzungen und auch kleinere Zusätze enthalten, von denen ein sehr interessanter als charakteristisches Beispiel angeführt sei. Die aus dem Syntagma des Gelasius v. Cyz. II 13, 1 ff., Rufins Hist. Eccl. X 3, der Chronographie des Georgius Monachus² und der Vita des Spyridon durch Theodorus von Paphus (BHG 1647)³ bekannte Legende über die Disputation zwischen einem einfachen Christen und einem arianischen Philosophen begegnet auch in BHG 1279⁴. Dabei heißt es:

τοῦτον τὸν λόγον ἡμεῖς υἱὸν θεοῦ εἰδότες προσκυνοῦμεν, πιστεύοντες διὰ τὴν ἡμετέραν ἀπολύτρωσιν ἐκ παρθένου τέκτεσθαι καὶ διὰ θανάτου αὐτὸν ἡμᾶς ἡλευθερωκέαι. Nur A und D bieten . . . ἐκ παρθένου + ναὸν αὐτὸν λαμβάνειν ξμψυχον καὶ τέκτεσθαι . . .

Die Überlieferung durch die oben genannten Zeugen stützt die Stelle ohne den von A und D gebotenen Satz. Auch die Konstruktion des Abschnittes, in der der Satz sehr störend wirkt, deutet hier auf eine Interpolation. Der Satz vertritt eine nestorianisch-antiochenische theologische Auffassung⁵. Er ist entweder vor 553 oder dann erst wieder in sehr viel späterer Zeit, dieschon viel Abstand von den christologischen Streitigkeiten hat, gut denkbar. Bei Annahme der ersten Möglichkeit wären A und D die Zeugen des ältesten Textes und die gesamte übrige Überlieferung abgeändert. Viel wahrscheinlicher ist die zweite Möglichkeit, zumal A und D aus dem 15. und 16. Jahrhundert stammen und auch keine frühen Sammlungen repräsentieren.

Für die Edition kommen also die folgenden Handschriften und in dieser Wertfolge in Betracht: V L D/A B (P).

¹ Gedeon, a. a. O. 298 a 6 ff. oder 43, 1 ff.

² Ed. C. de Boor, Georgii monachi chronicon I, Leipzig 1904, 505, 17 ff.

³ Ed. P. van den Ven, La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte, Louvain 1953, 29, 2 ff. (Bibliothèque du Muséon 33).

⁴ Gedeon, a. a. O. 299 b 25 ff. oder 47, 25 ff.

⁵ Vgl. dazu vor allem das Register von A. Grillmeier und H. Bacht (hrsg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart I–III, Würzburg 1951 bis 1954.

Problematisch ist noch die ursprüngliche Überschrift der Vita. Die alten Handschriften und Sammlungen haben einen – bis auf Einzelheiten – übereinstimmenden Text¹: *βλος και (VP, < BL) πολιτεία τῶν ἁγίων πατέρων και ἐπισκόπων γεναμένων (γενομένων P) ἐν (< V) ταύτῃ τῇ θεοφυλάκτῳ και βασιλίδι πόλει (και ἐπισκ. – πόλει < L) μητροφάνους και (< B) ἀλεξάνδρου· ἐν ταυτῷ δὲ (+ μερικῶς P) κωνσταντίνου γενομένου (VP, γεναμένου BL) βασιλέως ἡμῶν (VBP, < L) (+ και διήγησις περὶ τῆς ἐν νικαίᾳ ἁγίας πρώτης συνόδου P)*. In der Vita selbst wird nur die Form *γενόμενος*, nicht aber *γενάμενος* gebraucht.

Die beiden jungen Handschriften A und D haben einen sehr viel kürzeren Titel: *βλος τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν και πατριάρχων (+ κωνσταντινουπόλεως A) μητροφάνους και ἀλεξάνδρου*. Das *πατριάρχων* ist späterer Ersatz für das *ἐπισκόπων*. Die Vita selbst gebraucht diesen Titel nicht. Das *ἡμῶν* hinter *πατέρων* wird durch den steten Gebrauch der Vita *πατῆρ ἡμῶν μητρ.* oder *ἀλ.* gestützt.

Eine von diesen Zeugen unabhängige Form des Titels, die aber wie die alten Sammlungen bis ins 9. Jahrhundert zurückreicht, ist uns durch Photius erhalten²: *πολιτεία τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν Μητροφάνους και Ἀλεξάνδρου· ἐν ᾧ και ὁ βλος Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως*. Hier wird das *πατέρων ἡμῶν* von A und D, aber auch das *πολιτεία* und der Nachsatz in den alten Sammlungen bestätigt. Allerdings fehlt bei Photius mit LAD der Zusatz *ἐν ταύτῃ τῇ θεοφ. κ. βασ. πόλει*. Nun ist zu berücksichtigen, daß Photius ja keineswegs unsere heutige bibliographische Genauigkeit bei der Nennung der Titel anstrebte, so daß er diesen für die Bibliotheca unnötigen und störenden Zusatz weggelassen haben könnte. Für die Ursprünglichkeit des Zusatzes spricht, daß die konstantinopolitanischen Schreiber bei anderen Lokalheiligen diesen Zusatz nicht anbringen. So möchte ich die folgende Form des Titels für die ursprüngliche halten: *βλος και πολιτεία τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν και ἐπισκόπων γεναμένων ἐν ταύτῃ τῇ θεοφυλάκτῳ και βασιλίδι πόλει μητροφάνους και ἀλεξάνδρου· ἐν ταυτῷ δὲ και ὁ βλος τοῦ εὐσεβοῦς κωνσταντίνου γενομένου βασιλέως ἡμῶν*.

¹ Unbedeutende Abweichungen in der Schreibung sind hier nicht erwähnt. Der von VLBP gemeinsam gestützte Text ist unterstrichen.

² Bibliotheca, Cod. 256.

II. CRITICA

J. A. DE ALDAMA	M. MARCOVICH
R. BRAUN	V. PALACHKOVSKY
P. CANIVET	M. RICHARD
J. DANÉLOU	J. SCHLICK
J. DOIGNON	M. A. SMITH
J. DUMORTIER	J. STEVENSON
B. EMMI	D. VAN DAMME
H. GÖRGEMANNS	A. VAN ROEY
P. W. HARKINS	N. WALTER
C. KANNENGIESSER	J. H. I. WATT
F. J. LEROY	H. M. WERHAHN
FAIRY VON LILIENFELD	MOLLY WHITTAKER
ANNE-MARIE MALINGREY	

Historia y balance de la investigación sobre homilías pseudocrisostómicas impresas

J. A. DE ALDAMA S. J., Granada

Las siguientes observaciones son resultado de los trabajos hechos en orden a la redacción de un Repertorio Pseudocrisostómico, que recogerá el estado actual de la investigación sobre las diversas piezas dudosa o falsamente atribuidas a san Juan Crisóstomo y que han sido ya publicadas. El Repertorio, cuya publicación se prevé próxima, ilustrará en su conjunto la historia de las investigaciones que a lo largo de los siglos se han ido realizando¹. Aquí expondremos en líneas generales los resultados más importantes.

I. El Corpus Pseudochrysostomicum

Como punto de partida es preciso determinar los límites del *Corpus Pseudochrysostomicum*. Ello no es fácil, aun refiriéndonos sólo a las piezas editadas.

La atribución al Crisóstomo de piezas que no le pertenecían empezó muy pronto. Dom Wilmart ha estudiado en detalle el caso de la colección crisostómica latina de 38 homilías, formada a fines del siglo IV o principios del V, en la que, junto a piezas ciertamente genuinas, hay otras que no lo son, y aun algunas escritas por autores latinos².

¹ El *Repertorium Pseudochrysostomicum* abarcará todas las piezas (o fragmentos) impresas, que han sido falsamente atribuidas al Crisóstomo o cuya autenticidad ha sido discutida. Ordenadas alfabéticamente según el incipit, llevarán la referencia de la edición de Migne, o de alguna otra si falta allí. A continuación se anotará el estado actual de la investigación sobre la pieza respectiva. Al fin una tabla según el orden de los tomos de Migne dará la concordancia con los números marginales del Repertorio. Se añadirán diferentes índices para hacer más práctico su uso como instrumento de trabajo.

² La collection des 38 homélies latines de saint Jean Chrysostome, en *Journal of Theological Studies* 19, 1918, 305—327. Véase también B. Altaner, *Beiträge zur Geschichte der altlateinischen Übersetzungen von Väterschriften*, en *Historisches Jahrbuch* 61, 1941, 217—222.

³ Cross, *Studia Patristica* VII

El fondo pseudocrisóstomico no hizo sino irse aumentando en proporciones inverosímiles. La principal explicación de este hecho no hay que buscarla tanto en la mala fe de los coleccionadores, como sugirió repetidas veces Montfaucon y es el caso de algunas homilías provenientes de medios heréticos, cuanto en las condiciones históricas que han regido la transmisión manuscrita. Esta, que, si no exclusiva al menos preferentemente, se debe a colecciones litúrgicas, se prestaba a poner al frente de una homilía un fácil *τοῦ αὐτοῦ*, sin preocupación mayor por lo que de ahí resultara; como se prestaba también a dividir homilías demasiado largas reteniendo sólo la parte parenética, o al contrario a unir en una diversas homilías o fragmentos de ellas, fueran del mismo autor o de autores diferentes. Todo ello según lo sugería la inmediata utilidad de la predicación en las fiestas litúrgicas¹.

Las primeras ediciones del Crisóstomo, ediciones latinas, al servirse no sólo de esos homiliarios orientales, sino también de los occidentales, publicaron con abundancia bajo el nombre del Santo homilías de la más varia procedencia en el tiempo y en el espacio².

Se imponía una selección. La fueron haciendo esporádicamente algunos investigadores beneméritos desde la época del Renacimiento. Pero la hizo sobre todo Savile en su edición del Crisóstomo, primera completa para el texto griego, aceptando tres distintas categorías para las obras editadas: genuinas, dudosas y espurias. Montfaucon conservó los mismos cuadros, aunque dentro de ellos modificó la atribución de algunas piezas; por su parte añadió nuevas homilías pseudocrisóstomicas, por ejemplo sobre los Salmos. Así quedó fundamentalmente formado ese inmenso *Corpus Pseudochrysostomicum*, que se extiende por muchas páginas de casi todos los 18 tomos que abarcan en la Patrología de Migne las obras de san Juan Crisóstomo.

Pero las homilías dudosas y espurias editadas por Montfaucon no agotan la totalidad de piezas que forman actualmente el *Corpus Pseudochrysostomicum* impreso. Aparte de que algunas edi-

¹ Sobre todo esto véase J. Weyer, *De homiliis quae Ioanni Chrysostomo falso attribuuntur*. Es una disertación presentada por su autor en 1952 a la Facultad Teológica de Bonn, y que hasta el presente no se ha editado.

² Así, por ejemplo, la colección de homilías estudiada por dom Morin, *Études sur une série de discours d'un évêque [de Naples?] du VI^e siècle*, en *Revue Bénédictine* 11, 1894, 385-402.

tadas por él entre las genuinas deben más bien clasificarse en dicho *Corpus*, el insigne maurino en su catálogo completo de las obras del Crisóstomo anotó una gran cantidad de homilias inéditas, que no quiso publicar por juzgarlas demasiado apócrifas¹. Muchas de ellas han visto la luz posteriormente; unas con el nombre de sus verdaderos autores, otras con el del Crisóstomo.

Finalmente se han publicado aún otras homilias, que, sin citarse en el catálogo de Montfaucon, aparecen falsamente como crisostómicas en la tradición manuscrita.

De esa manera queda constituido el *Corpus Pseudochrysostomicum* impreso hasta el presente con un total de unas 500 piezas, cuya atribución al Crisóstomo es ciertamente falsa o ha sido al menos seriamente discutida.

Sobre esa masa ingente de homilias acumuló Montfaucon las más duras frases de censura y de desprecio. Sin embargo ese juicio, tomado en su conjunto, es exagerado. Como escribió el padre Wenger: «Esos spuria del Crisóstomo contienen ciertamente mucho falso sin valor; pero en ellos se encuentran, con mayor frecuencia de lo que se piensa, homilias de Severiano, alguna vez de san Juan Crisóstomo, o en todo caso obras que, por su problemática y por su cristología, dejan entrever el siglo V-VI. Por este título merecerían examen².» ¿Hasta qué punto se ha hecho ese examen?

II. Los investigadores y sus métodos

La investigación científica se ha acercado a ese fondo pseudo-crisostómico de un modo más bien ocasional y esporádico³. Alguna homilia o algún grupo de ellas han atraído particularmente

¹ El Catálogo se halla en el tomo 13 de la edición de 1718-1738. A base del mismo se redactó el de Fabricius, elaborado de nuevo por Harles en la *Bibliotheca Graeca* 8, 463-538. Este último es el que reproduce PG 64, 1327-1426, con algunas adiciones referentes a las nuevas obras añadidas por Migne en el tomo 64 de su edición.

² Le sermon LXXX de la collection augustinienne de Mai restitué à Sévérien de Gabala, en *Augustinus Magister* 1, 185. Wenger se refiere a las homilias inéditas; pero es claro que vale lo mismo para las ya editadas. Weyer, en la citada disertación manuscrita (p. 20), estima que la mayoría de las piezas son posteriores al Concilio de Calcedonia y pertenecen más bien al siglo VI y principios del VII. Desde luego hay algunas anteriores a esas fechas.

³ Prescindiendo de las breves notas de Savile y de las observaciones de Montfaucon al frente de algunas homilias, el único autor que de alguna manera

la atención por razones especiales; a veces el deseo de reconstruir la obra literaria de algún autor (Severiano de Gábalá, Proclo, Asterio el Sofista, Nestorio) ha fijado la investigación en el *Corpus Pseudochrysostomicum*. Todo ello se ha realizado por los métodos más diversos y con el resultado más variado.

1. Los duplicados. Es conocido el hecho de que una misma homilía ha sido impresa dos y más veces en la Patrología de Migne; es decir, que lo había sido anteriormente por los editores de diferentes Padres¹. Por ese camino se ha podido encontrar a veces el verdadero autor. Por ejemplo, la homilía de Gregorio de Antioquía *In sanctam Theophaniam* (PG 88, 1865–1872), editada por Savile (7, 657–661) entre las obras del Crisóstomo y por G. Vossio entre las de san Gregorio Taumaturgo (PG 10, 1177–1189), igual que la homilía *In illud, hic est Filius meus dilectus* (PG 64, 33–38 = 88, 1871–1884), que continuaba la anterior ocho días después²; los *Proemia in Psalmos* (55, 531 – 534 = 92, 244–245 = 88, 248–249), que son un fragmento copiado de la *Topographia christiana* de Cosme Indicopleusta; la homilía *In Ps. 51* (55, 589–594), que reproduce el comentario de Eusebio de Cesarea (23, 441–452); la homilía *In Ps. 6* (55, 543–550), parte principal de un sermón de Anastasio Sinaita (89, 1080 B 2–1101 B 12); la homilía *In illud, omne peccatum quod fecerit homo* (64, 465–473), que es la homilía *Contra fornicarios* de san Gregorio Niseno (46, 489–496; 1108–1109)³; la *De villico iniquitatis* (61, 785–788), que es de Asterio de Amasea (40, 180–193); la de la Transfiguración (61, 713–716), que es de Proclo (65, 764–772); la de Ramos (77, 1049–1072), que es de san Sofronio (86, 2913–2937); y las homilías *In mulierem peccatricem* (61, 745–752) y *In paralyticum* (61, 777–782), que parecen ser de Anfloquio (39, 65–89; 120–129).

Sin embargo los duplicados no han dado siempre plena luz. Recuérdense, por ejemplo, la homilía *In ramos palmarum*

ha abordado en su conjunto el *Corpus Pseudochrysostomicum* es Weyer en la mencionada disertación; y aun él lo ha hecho sólo como introducción a su tema principal, que es el estudio de las dos homilías *De precatione* (PG 50, 775–780; 779–786).

¹ Cf. C. Baur, *Duplikate in Migne's Patrologia Graeca*, en *Theol. Quartalschr.* 100, 1919, 251–269.

² Cf. S. Haidacher, en *Zeitschrift für katholische Theologie* (= *ZtkTh*) 25, 1901, 368–369.

³ Cf. Haidacher, en *ZtkTh* 25, 1901, 367.

(59, 703–708), reproducida entre las obras de Metodio (18, 384–397) sin ser tampoco suya; la homilía *In sancta et magna Parasceve* (50, 811–816), editada también como de san Juan Damasceno (96, 589–600) sin completo asentimiento de los críticos.

2. La tradición directa. Para determinar el autor de las homilias se ha acudido ante todo a la tradición manuscrita. Era un recurso necesario, aunque con frecuencia no lleve a conclusiones ciertas. No se olvide que precisamente por este camino se llegó a la creación del *Corpus Pseudochrysostomicum*, y que los manuscritos son pródigos en atribuir una misma pieza a distintos autores, sin que sea siempre fácil decidirse entre ellos. Hay sin embargo que notar que el estudio detallado de la tradición manuscrita no se ha hecho aún sistemáticamente para la mayor parte de nuestras homilias; y que lo hecho en ese sentido ha producido ya frutos no despreciables.

Tal es el caso de una decena de homilias, tan ciertamente pertenecientes a Proclo, que en su inmensa mayoría ni siquiera las editó Montfaucon¹; tal el de un par de piezas de Basilio de Seleucia²; el de las Catequesis 2 y 15 de san Cirilo de Jerusalén³; el de varias homilias de Gregorio de Antioquía⁴, de Teodoro Studita⁵, de san Germán⁶, de Juan de Eubea⁷, de Juan de Tesalónica⁸,

¹ Homilias *In natalem diem Domini* (PG 65, 708–716), *Encomium in Mariam Dei Genitricem* (721–757), *In sancta Theophania* (757–764), *In sanctam V feriam* (777–781), *In dominicam passionem* (781–788), *In sanctum Pascha* (800–805), *In sanctum Stephanum* (809–817), *In sanctum Andream* (821–828), *De nativitate Domini* (843–846 = Le Muséon 54, 1946, 40–43); y muy probablemente *In Annuntiationem* (50, 791–796 = 10, 1172–1177) y otra *In Christi natalem diem* (61, 737–738).

² Homilias *In publicanum et pharisaeum* (85, 373–384), *Encomium in sanctum Andream* (28, 1101–1108).

³ *De paenitentia* (33, 381–408; 409–424), *In secundum Christi adventum* (33, 869–916).

⁴ Homilía *In resurrectionem* (88, 1848–1866). Hemos citado otras al hablar de los duplicados.

⁵ Homilias *In caelestium ordinum coetus* (99, 729–748), *Ne despondeamus animo* (Nova Patr. Bibl. 9, 185–187; cf. PG 89, 613–614).

⁶ Homilias *In praesentationem Mariae* (98, 309–320), *In Annuntiationem* (98, 320–340).

⁷ Homilias *In sanctos Innocentes* (96, 1501–1508) y tal vez, *In Christi nativitatem* (*Νέος Ποιμήν* 3, 1921, 23–42), si no es del Damasceno.

⁸ Homilía *In mulieres unguenta ferentes* (Combesis, Auctarium 791–821; cf. PG 59, 635–644).

y de otros¹. El mismo caso se dió en la serie de homilías *In mundi creationem* de Severiano de Gábala, que aunque impresas entre las obras del Crisóstomo (56, 429–500), lo fueron ya con el nombre de su verdadero autor; y algo semejante ha resultado de las investigaciones consagradas a la colección del enigmático Eusebio de Alejandría, a la que pertenecen diez de las pseudocrisostómicas².

Pero es preciso hacer mención aparte de la investigación hecha por el padre Wenger sobre la tradición directa de la homilía *Ad neophytos* (SC 50, 151–167), quien ha venido a coronar brillantemente las certeras intuiciones de Haidacher devolviéndola al Crisóstomo como una de sus ocho Catequesis bautismales³.

La tradición manuscrita del texto original griego encuentra a veces una buena confirmación o un control muy apreciable en las versiones orientales, que fácilmente representan una tradición independiente y tal vez más antigua. Por este camino se ha podido restituir a Juan Nesteutes la homilía *De Susanna* (56, 589–594) por el testimonio de un manuscrito copto⁴, y a Severiano de Gábala, a base de la versión etiópica, la homilía *De fide in Trinitatem* (60, 767–772)⁵. En otras ocasiones la referencia de las traducciones orientales no ha aportado la certeza que se buscaba. Como cuando la versión armenia atribuye a Gregorio Taumaturgo la homilía *In Christi natalem diem* (61, 737–738), o cuando la misma versión da como de Severiano de Gábala la

¹ Por ejemplo, la homilía *In sancta lumina* (98, 1244–1248,) que es de Pantaleón de Constantinopla, la *De ieiunio et in Ionam* (49, 305–314), que es de Germán II, y *In Hypapanten* (28, 973–1000), que parece ser de Jorge de Nicomedia. Algo semejante puede decirse de las homilías *In ramos palmarum* (61, 715–720), *In Samaritanam* (59, 535–542) y *In parabolam eius qui incidit in latrones* (62, 755–758), restituidas a Leoncio de Jerusalén por M. Richard, en *Mélanges de Science Relig.* 1, 1944, 188–189.

² Homilías *De adventu et annuntiatione Ioannis apud inferos* (86, 509–526), *De diabolo et inferno* (86, 384–406), *In sanctam Parasceven* (62, 721–724), *In triduanam resurrectionem* (61, 733–738), *In Ascensionem Salvatoris* (64, 45–48), *In secundum adventum Domini* (61, 775–778), *In proditorem Iudae* (86, 525–536), *De die dominico* (*Revue de l'Orient Chrétien* 13, 1908, 414–415; PG 86, 413–421), *De presbytero* (61, 783–786 = 86, 341–349), *De commemoratione Sanctorum* (86, 357–361).

³ Cf. Wenger, en SC 50, 30–35; Haidacher, en *ZtkTh* 28, 1904, 168–186.

⁴ Cf. Budge, *Coptic Homilies XXXII–XXXIII, XXII*; Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* 424 nt. 2.

⁵ Cf. Zellinger, *Studien zu Severian von Gabala* 114–116; Ch. Martin, en *Analecta Bollandiana* 45, 1927, 383.

homilía sobre la Samaritana (59, 535-542), que parece ser de Leoncio de Jerusalén.

3. La tradición indirecta. La investigación sistemática de la tradición indirecta está todavía por hacerse para las obras genuinas y espurias del Crisóstomo; y no cabe duda que cuando se realice convenientemente dará abundantes frutos. Por otra parte hay que convenir en que el uso de la tradición indirecta y sobre todo la justa valoración de sus datos, son muy delicados. Lo uno y lo otro se ilustra bien en la historia de las investigaciones sobre el *Corpus Pseudochrysostomicum*.

El resultado tal vez más brillante a cuenta de la tradición indirecta ha sido la restitución a Hesiquio de Jerusalén de las 23 homilías sobre los Salmos 77-99 (55, 711-784). La restitución se debe a Devreesse en 1924, quien la hizo gracias a una cita de la homilía *In Ps. 88* reproducida por Eutimio Zigabeno con el nombre expreso de Hesiquio¹.

Quien más se ha beneficiado del estudio de la tradición indirecta es Severiano de Gábalá, cuya herencia literaria se va reconstruyendo paso a paso. A base de citas posteriores le restituyó Haidacher la homilía *In illud, in qua postestate haec facis* (56, 411-428)². El procedimiento lo había empleado ya antes Montfaucon, quien por una cita de Teodoreto atribuyó a Severiano la homilía *De sigillis* (63, 531-534), igual que otros autores dieron por suya la homilía *In pretiosam et vivificam crucem* (Savile 5, 898-906), gracias a una cita de san Juan Damasceno. En todos estos casos las investigaciones de Zellinger y últimamente de Altendorf confirmaron definitivamente los estudios anteriores³. Como ha confirmado Altendorf la atribución a Severiano de la homilía *De fide et lege naturae* (48, 1081-1088), hecha por Cavallera a base de algunas citas de la Catena de Cramer sobre los Hechos de los Apóstoles⁴.

Por citas de Mario Mercator y de san Cirilo de Alejandría restituyó Haidacher⁵ a Nestorio la homilía *In illud, intuemini*

¹ Cf. *Revue Biblique* 23, 1924, 510; *Diet. de la Bible*, Suppl. 1, 1135. La cita es de PG 55, 749, 22-26, copiado por Eutimio en PG 128, 908 B 6-12.

² Cf. *ZtkTh* 32, 1908, 410-413.

³ Zellinger, *Studien* 24-27; 34-37; 52-54; H. D. Altendorf, *Untersuchungen zu Severian von Gabala*, que es una disertación presentada a la Facultad evangélica de Teología de Tübingen en 1957, hasta ahora no publicada.

⁴ Cf. *Bull. Lit. Eccl.* 33, 1932, 141-142.

⁵ Cf. *ZtkTh* 29, 1905, 192-195; Loofs, *Nestoriana* 230.

apostolum et pontificem (64, 480–492; Loofs, *Nestoriana* 480–492).

Por una referencia del florilegio patrístico copto *Confessio Patrum* ha atribuido Wenger¹ a Proclo la homilía *In sanctum Thomam* (59, 681–688). De igual modo dió Lebon² el nombre de Juan de Jerusalén para la homilía *Contra Iudaeos, Gentiles et Haereticos* (48, 1076–1080) y para la homilía *In illud, Pater si possibile est* (61, 751–756), alegadas ambas como suyas en el florilegio patrístico armenio del siglo VIII *Sigillum fidei*³.

Un caso particular, en el que el valor del testimonio indirecto no ha sido todavía unánimemente reconocido, es el de la famosa homilía *In Salvatoris nostri nativitatem* (56, 385–394)⁴. El padre Ch. Martin⁵ ha insistido con razón en el peso que da a la genuinidad el hecho de haber sido citada la homilía como del Crisóstomo por san Cirilo de Alejandría y por el Florilegio Edeseno, a los que hay que añadir el florilegio copto *Confessio Patrum*⁶.

Sin embargo la tradición indirecta exige discreción y prudencia en su manejo. Por eso, no obstante que la homilía *In Ps. 3* (55, 35–39) se encuentra citada como del Crisóstomo por san Juan Damasceno y por Anastasio Sinaita⁷, M. Richard ha tenido

¹ Cf. SC 50, 59. Sobre el citado florilegio véase G. Graf, en *Orientalia Christiana Periodica* 3, 1937, 375 n. 66–67.

² Cf. *Revue d'histoire ecclésiastique* (= RHE) 25, 1929, 26.

³ Ch. Martin, en RHE 22, 1926, 68–70, ha observado que de la primera homilía citada depende la del Ps. Hipólito *De resurrectione* (GCS Hipp. 2, 215–227); y Holl, *Amphilochius von Ikonium* 89–91, ha probado que la segunda parte depende a su vez de la homilía de Anfiloquio *In illud, Pater si possibile est*, editada por él allí mismo 91–102. Estas atribuciones a Juan de Jerusalén son especialmente interesantes como punto de partida para estudios ulteriores. Pero téngase en cuenta que el mismo florilegio armenio cita también como del obispo de Jerusalén el sermón 3 sobre el Génesis (54, 590–593), por lo que Lebon dejó caer un punto de duda sobre la genuinidad cristostómica, por todos admitida, de las nueve homilías que componen esa serie.

⁴ La homilía la había atribuido a Severiano de Gábala Dupin, *Nouvelle Bibliothèque* 3, 26; igualmente Jugie, en *Échos d'Orient* 14, 1911, 7. Dicha atribución no pareció aceptable a Zellinger, *Studien* 4–5. Pero la ha vuelto a proponer Wenger, en *Laurentin, Table rectificative* 162. Ultimamente la ha rechazado de nuevo Altendorf.

⁵ Cf. *Le Muséon* 54, 1941, 30–33.

⁶ S. Cirilo Alex., *De recta fide ad Reginas* (PG 76, 1216); Rücker, *Florilegium Edessenum anonymum* 37–38; Graf, en *Orientalia Christiana Periodica* 3, 1937, 380, 110–381, 118.

⁷ S. Juan Damasceno, *De imaginibus* 3 (PG 94, 1368 B); Anastasio Sinaita, *Quaestiones* (89, 421 C 12–424 D 8).

sólidas razones para restituírsela a Asterio el Sofista¹. De igual modo, no pueden darse por decisivas las alegaciones de Focio, como ya de antiguo se había observado y lo han demostrado, por ejemplo, Zellinger y Altendorf al aprobar la atribución a Severiano de la homilía *In incarnationem Domini* (59, 687–700), propuesta ya por Dupin². Lo mismo hicieron Marx y Altendorf (no Zellinger) para la homilía *De sancto Spiritu* (52, 813–826) en parecidas circunstancias³. Y Haidacher⁴ dió por seguramente espuria la homilía *In illud, verumtamen frustra conturbatur* (55, 559–564), a pesar de alegarse como genuina en *Sacra Parallela, Loci Communes* de Máximo y de Melissa.

Dicha discreción es particularmente necesaria en aquellos casos en que la misma tradición indirecta se halla dividida. Así, por citar un ejemplo, en la homilía *Quomodo animam acceperit Adamus* (Savile 5, 648–653), que Haidacher atribuyó a Antíoco de Ptolemaida por el testimonio de Leoncio bizantino y de otros textos de la Catena de Cordier sobre san Juan⁵, mientras que Zellinger la ha restituido a Severiano de Gábalá por las citas de Victor de Capua, reforzadas con los criterios internos⁶. Inversamente la homilía *In natale Domini* (61, 763–768), atribuida por Dürks a Severiano por la alegación de Teodoreto (atribución que cree Wenger confirmarse por la crítica interna⁷), no han creído ser suya por razones de estilo ni Marx, ni Zellinger, ni Altendorf⁸, mientras que en Severo de Antioquía se encuentra citada como

¹ *Asterii Sophistae Commentariorum in Psalmos quae supersunt*, XXI. Véase también la homilía 2 *In Ps. 4* (55, 539–544), citada por Anastasio Sinaita (89, 424 D 8–425 A 9) como del Crisóstomo, pero que es de Asterio.

² Dupin, *Nouvelle Bibliothèque* 3, 28; Zellinger, *Studien* 64; Altendorf, l. c. Antes hemos citado la homilía *De fide in Trinitatem*, restituida a Severiano de Gábalá contra el testimonio del florilegio armenio *Sigillum fidei*, que la da como del Crisóstomo (RHE 25, 1929, 25).

³ Marx, *Severiana*, en *Orientalia Christiana Periodica* 5, 1939, 291–299; Zellinger, *Studien* 4–5; Altendorf l. c.

⁴ Cf. ZtkTh 25, 1901, 366; *Sacra Parallela* (95, 1132–1133; 1284; 1512–1513); *Loci Communes* de Máximo (91, 768) y de Melissa (136, 872).

⁵ Cf. ZtkTh 32, 1908, 408–410; Leoncio Bizantino, *Rerum sacrarum liber* 2 (PG 86, 2044); Corderius, *Catena in Ioannem* 444–445.

⁶ Die *Genesisishomilien* 40–47; Victor de Capua, en *Spicilegium Solesmense* 1, 275–276. El parecer de Zellinger lo ha aceptado también Altendorf.

⁷ Dürks, *De Severiano Gabalitano* 44–48; Wenger, en *Laurentin*, *Table rectificative* 163.

⁸ Marx, *Procliana* 37; Zellinger, *Studien* 36 nt. 1; Altendorf, l. c.

del Crisóstomo¹ y la versión copta la da como de un obispo de Cesarea².

Notemos finalmente que, dada la fluidez de la transmisión manuscrita en muchas homilias, la sola tradición indirecta que nos ha conservado una u otra cita aislada no puede prudentemente darse por argumento decisivo para la homilía entera tal como ahora la leemos impresa sin edición crítica. Es preciso no olvidar que frecuentemente se han unido en una dos homilias, o al contrario se han hecho dos de una, y también se han interpolado o se han abreviado³. Todas esas manipulaciones se han realizado lo mismo con homilias originariamente espurias, que

¹ *Contra impium Grammaticum or.* 3 cp. 36 (CSCO 102, 168, 19–26).

² Cf. Crum, *Anecdota Oxoniensia, Semitic Series* 12, 1913, 18–21.

³ Ejemplos de unión: *In Annuntiationem* (50, 791–796 y 60, 755–760), juntas en una sola homilía (Combes, *Auctarium*, 1672, 601–620). Lo mismo sucede con las homilias *In Ascensionem* 2 (52, 793–796) y 5 (52, 801–804), que forman una sola en la edición de Savile (5, 973–976). La homilía *De Melchisedech* (55, 257–262) copia en su primera parte la homilía *De prophetiarum obscuritate* y depende en la segunda de la pseudocrisostómica *De Melchisedech* (61, 740–742); como la homilía *Quod non sit accedendum ad theatra* (56, 541–554) empieza por transcribir una buena parte de la 3 homilía *De Davide et Saule* y sigue con un texto espúreo, transmitido a veces como homilía distinta. M. Richard ha observado que si la primera parte de la homilía 2 *In Ps. 14* (Asterii Sophistae *Commentariorum* 214–223) puede darse por de Asterio, eso no vale de la segunda parte; lo mismo tenemos en la homilía *In Ps. 15* (ib., 223–228). Y la homilía *In Ps. 13* (55, 549–558), que es de Asterio el Sofista, tiene una conclusión formada por cuatro fragmentos: el primero y el último de Dídimo, el segundo de Teodoreto y el tercero de Eusebio (cf. *Symbolae Osloenses* 25, 1947, 67–68). En cambio las homilias 3 y 4 *In Ps. 5*, también de Asterio, se han editado como formando una sola (40, 417–424; 424–428).

Ejemplos de interpolación: la homilía 2 *In Ps. 50* (55, 575–588), cuyo texto primitivo puede obtenerse a través de la antigua versión latina; lo mismo acaece con la homilía *Ante exilium* (52, 427–432).

Ejemplos de abreviación: la homilía *In synaxim archangelorum* (59, 755 y 756), a comparar con el sermón de Teodoro Studita *In caelestium ordinum coetus* (99, 729–748), una y otra atribuidas al Crisóstomo; la homilía *In novam dominicam et in sanctum Thomam* (63, 927–930), que resume la homilía *In sanctum Thomam* (59, 681–688); el fragmento *De Melchisedech* editado por Cavallera (Eustathii, *In Lazarum, Mariam et Martham* XIII–XIV), que abrevia la homilía *In Rachelem et infantes* (61, 697–700).

Como caso curioso de unión y abreviación al mismo tiempo, es interesante el de la homilía *In illud, Si filius Dei es* (61, 683–688), que une resumidas tres homilias de Nestorio. Cf. Nau, *Le livre d'Héraclide de Damas* 338–358; Loofs, *Nestoriana* 341–347.

con homilias genuinas, como ampliamente lo demostró Haidacher¹.

4. La crítica interna. Más aún que los métodos anteriores se ha empleado en el estudio del Corpus Pseudochrysostomicum el de los criterios internos. En este dominio hay nombres clásicos en nuestra historia. Dupin vió la mano de Severiano de Gábalá en 28 homilias pseudocrisostómicas; la crítica posterior no ha retenido de ellas sino 8². Batiffol apreció el estilo de Nestorio en

Mención aparte merece el grupo de homilias *In Ps. 101-107*. De antiguo se había descubierto en ellas el comentario de Teodoreto copiado casi íntegramente como base del nuevo texto; pero una afortunada investigación de M. Richard ha encontrado en las Catenas palestinense y monofisita la fuente de los pasajes añadidos: cf. Les premières chaînes du Psautier, en Bull. d'Information de l'Inst. de Recherche et d'Histoire des Textes 5, 1956, 94-95. También es Teodoreto la base de las homilias *In Ps. 118* (55, 675-708); pero el origen de las adiciones, cuyo procedimiento es diverso del de la serie anterior, no se ha encontrado aún.

¹ Haidacher, con una paciencia sólo comparable a su extraordinario conocimiento del Crisóstomo, ha determinado casi en su totalidad las fuentes exactas de la colección de 48 élogos compuesta por Teodoro Daphnopates a mediados del siglo X: cf. Studien über Chrysostomus-Eklogen, en Sitzungsberichte der k. Akad. der Wissensch. zu Wien 144, 1902, 4. Pero Haidacher ha logrado además fijar en detalle los largos fragmentos genuinos del Crisóstomo copiados en las siguientes homilias apócrifas: *De Melchisedech* (56, 257-262), *De perfecta caritate* (56, 279-290), *In pretiosae vitalisque crucis adorationem* (52, 835-840), *In decem milia talenta* (64, 444-452), *Protheoria in Psalmos* (55, 533-538), *In sanctam crucem* (52, 841-844), *In illud, Verumtamen frustra conturbatur* (55, 559-564), *De paenitentia et continentia et virginitate* (88, 1937-1977), *Epistola ad monachos* (60, 751-756), *De instituenda secundum Deum vita* (51, 41-47), *In illud, Voluntarie peccantibus* (Savile 5, 807-814): cf. ZtkTh 19, 1895, 162-165; 387-389; 21, 1897, 399-400; 25, 1901, 366; 26, 1902, 380-385; 34, 1910, 215-218; Sitzungsberichte I. c. 144, 4, 1.

Hay que citar en el mismo sentido las observaciones de Baur, Initia Patrum Graecorum 1, 49, quien denunció la homilía *De sacris mysteriis* (59, 260-262) como un fragmento de la homilía 46 *In Ioannem*; y ya antes, las de Savile y Montfaucon sobre las homilias *In vivificam sepulturam* (Savile 5, 912-916), *Quod stantem non superbire oporteat* (Savile 5, 351-355), *In negationem Petri* (59, 613-620). Véase también la homilía *In secundum adventum Domini* (59, 619-628).

² Las homilias en que la atribución a Severiano parece confirmarse, son: *De fide et lege naturae* (48, 1081-1088), *De Sancto Spiritu* (52, 813-826), *In memoriam martyrum* (52, 827-836), *In illud, Dominus regnavit* (55, 603-612), *In illud Abrahæ, Pone manum tuam* (56, 553-564), *In meretricem et pharisaicum* (59, 531-536), *In incarnationem Domini* (59, 687-700), *In pretiosam et vivificam crucem* (Savile 5, 898-906). Tal vez también *De zelo ac pietate* (59, 543-554). Cf. Dupin, Nouvelle Bibliothèque 3, 26-30.

otras nueve homilias, sin que su parecer haya encontrado aprobación, fuera tal vez de un caso¹. B. Marx, sobre todo, atribuyó 11 homilias pseudocrisostómicas a Severiano de Gábalá y no menos de 81 a Proclo. El esfuerzo de Marx ha sido valorado de maneras muy distintas; pues mientras sus atribuciones a Severiano se han mantenido con mayor o menor probabilidad casi todas, en el caso de Proclo apenas se han aceptado 5 ó 6². Bien es verdad que para Severiano presentó Marx un estudio razonado, que omitió casi del todo para Proclo; y que por otra parte la inmensa mayoría de sus atribuciones a éste último no han sido posteriormente estudiadas en detalle.

Fuera de estos investigadores hay que consignar los nombres de otros que han utilizado la crítica interna sin descuidar la externa ni la tradición indirecta. Así, por ejemplo, Zellinger, Wenger, Martin y últimamente Altendorf para Severiano de Gábalá³;

¹ Las homilias atribuidas por Batiffol a Nestorio son: *In sanctum Ioannem praecursorem* (50, 801–806), *In illud, Elevaverunt flumina voces suas* (55, 611–616), *In principium anni novi* (59, 575–578), *De pharisaeo* (59, 589–592), *In samaritanam* (61, 744–746), *In mulierem peccatricem* (61, 745–752), *In Zacchaem et publicanum* (61, 767–768), *In paralyticum et in media Pentecoste* (61, 777–782), *De Ioseph et de castitate* (56, 587–590): cf. *Revue Biblique* 9, 1900, 351–354. Sólo la última ha recibido alguna confirmación: cf. Baur, en *ZtkTh* 38, 1914, 101–102; Marx, *Procliana* 56. Pero aun ese caso es muy dudoso.

² Marx, *Procliana*; Severiana, en *Orientalia Christiana Periodica* 5, 1939, 281–367. Se ha confirmado por investigadores posteriores la paternidad severiana de las homilias: *De Sancto Spiritu* (52, 813–826), *In Ascensionem Domini* (52, 773–792), *In illud, Cantate Domino canticum novum* (55, 619–630), *In illud, Quomodo scit litteras* (59, 643–652), *In chananaeam et pharisaeum* (59, 653–664), *In illud, Non quod volo facio* (59, 663–674), *In proditionem Salvatoris* (59, 713–720), *De paenitentia et in Herodem* (59, 757–766), *De sacrificiis Caini* (62, 719–722); dudosamente *De zelo ac pietate* (59, 543–554).

En cuanto a las homilias atribuidas a Proclo por Marx, han encontrado aprobación posterior las homilias: *In Annuntiationem* (50, 791–796), *In sanctum Thomam* (59, 681–688), *In Rachelem et in infantes* (61, 697–700), *In Herodem et infantes* (61, 699–702), *In Christi natalem diem* (61, 737–738); tal vez también *In triduanam resurrectionem* (50, 821–824).

³ A. Zellinger, *Die Genesisihomilien des Bischofs Severian von Gabala* 47–53, se debe la atribución a Severiano de la homilia *In filium prodigum* (59, 627–636), aprobada por Cavallera, en *Bull. Lit. Eccl.* 33, 1932, 141, por Marx, *Severiana* 303, por Wenger en *Augustinus Magister* 1, 184 nt. 4 y por Altendorf. Igualmente se debe a Zellinger, *Studien* 37–45, la atribución a Severiano de la homilia *In illud, In principio erat Verbum* (63, 543–550). El fué también quien aportó pruebas decisivas (ib., 27–34) sobre la paternidad severiana de las homilias *De serpente* (56, 499–516), que había propuesto ya

así M. Richard y E. Skard para Asterio el Sofista¹. Nau editó (Le livre d'Héraclide de Damas 351–358) y atribuyó a Nestorio (ib. 335) la homilía *In illud, Haec omnia tibi dabo*. Dölger, aprobado por Hoeck y por Halkin², ha restituido a san Juan Damasceno la homilía *In Christi nativitate* (Νέος Προφήτης 3, 1921, 23–42). Y por caminos independientes, pero casi simultáneos, probaron Cavallera y Schwartz³ que la homilía *De anathemate* (48, 945–952) es de Flaviano de Antioquía.

Montfaucon y mantienen hoy Wenger (Rev. des Études Augustiniennes 2, 1956, 461) y Altendorf; y (o. c., 54–57) *In serpentem aeneum* (61, 793–802), propuesta por Fabricius-Harles, Bibliotheca Graeca 8, 506 y por Dürks, De Severiano Gabalitano 42–45. Zellinger, Studien 21–23, y Ch. Martin, en Le Muséon 48, 1935, 311–313, han coincidido en dar por de Severiano la homilía *In illud, Quis ex vobis habebit amicum*, editada incompletamente por el primero (o. c., 9–11) y completada por el segundo (l. c., 313–320). El mismo padre Martin (RHE 26, 1930, 331–343) probó ser de Severiano la homilía *De paenitentia et compunctione* (49, 323–336), prueba confirmada por Cavallera (Bull. Lit. Ecl. 33, 1932, 141) y por Altendorf. Finalmente éste último ha restituido a Severiano las homilías *De imagine Dei in homine* (56, 522–526) y *In sanctam Parasceven* (63, 933–938): véase la citada disertación 87–90 y 92–96.

¹ M. Richard ha hecho la edición de las homilías de Asterio: Asterii Sophistae Commentariorum in Psalmos quae supersunt (Osloae 1956). Entre esas homilías hay tres que habla editado Montfaucon como pseudocrisostómicas: *In Ps. 3* (55, 35–39), *In Ps. 4* hom. 2 (55, 539–544), *In Ps. 13* (55, 549–558). Otras cinco se publicaron como de Asterio de Amasea: *In Ps. 5* hom. 3 (40, 417–424), hom. 4 (40, 424–428), hom. 6 (40, 433–444), *In Ps. 6* (40, 444–460), *In Ps. 7* (40, 460–477). Atribuidas también falsamente al Crisóstomo y editadas ahora con el nombre de su verdadero autor, son las homilías: *In Ps. 2* (Asterii 4–13), *In Ps. 4* hom. 1 (ib., 22–34), *In Ps. 5* hom. 1 (ib., 45–54) y hom. 2 (ib., 54–62), *In Ps. 8* hom. 2 (ib., 108–116), hom. 3 (ib., 117–123) y hom. 4 (ib., 123–127), *In Ps. 9* (ib., 128–140), *In Ps. 10* (ib., 140–152), *In Ps. 11* hom. 1 (ib., 153–160) y hom. 2 (ib., 160–172), *In Ps. 12* hom. 1 (ib., 175–181), *In Ps. 14* hom. 2 (ib., 214–223), *In Ps. 15* (ib., 223–228), *In Ps. 18* (ib., 228–239), *In ferias V* (ib., 239–242) y *VI* (ib., 242–245) *infra octavam Paschae*. Añádanse estas otras, cuya paternidad asteriana cree el editor muy dudosa o absolutamente inaceptable: *In Ps. 1* (ib., 1–4), *In Ps. 5* hom. 5 (ib., 70–75), *In Ps. 8* hom. 1 (ib., 105–107), *In Ps. 11* hom. 3 (ib., 172–174), *In Ps. 12* hom. 2 (ib., 182–187). La investigación de las homilías de Asterio, empezada por M. Richard en Revue Biblique 44, 1935, 548–555, y continuada por E. Skard en Symbolae Osloenses 20, 1940, 124–132, ha dado origen a otros trabajos críticos de ambos investigadores en la revista citada, sobre todo 25, 1947, 54–68; 27, 1949, 54–69.

² Fr. Dölger, en Analecta Bollandiana 68, 1950, 6 nt. 2; Hoeck, en Orientalia Christiana Periodica 17, 1951, 39; Halkin, en BHG 1912.

³ F. Cavallera, Le schisme d'Antioche 5–19; Schwartz, en Abhandlungen der k. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., 8, 6, 1905, 175 nt. 1.

Especial importancia tiene la restitución a san Juan Crisóstomo que hizo Haidacher del opúsculo *De inani gloria et de educandis liberis*, editado también por él¹, y que Montfaucon (PG 64, 1333-1334) había dado por espurio. Dicha restitución, hoy admitida, la ha vuelto a defender Exarchos contra las impugnaciones de Moraites². Al mismo Haidacher se debe la edición de la homilía *In illud, Credidi propter quod locutus sum* (ZtkTh 31, 1907, 351-360), espuria igualmente para Montfaucon (PG 64, 1419-1420), pero defendida como genuina por su editor³. La autenticidad de la homilía 19 *De statuis* (49, 187-198) la ha defendido Weyer contra I. Vogt⁴; y Baur⁵ ha observado que la homilía *In illud, Cum dives factus fuerit homo* (55, 499-512), sin duda genuina, es la misma que con incipit ligeramente diverso dió por espuria Montfaucon (PG 64, 1375-1376).

En cambio, sobre la homilía *De continentia* (ZtkTh 30, 1906, 575-582), de la que se conocía solamente la versión latina (56, 291-294) hasta que Haidacher editó el texto original, homilía cuya autenticidad creía él estar fuera de toda duda, acaba de observar Weyer que la prueba de Haidacher supone la genuinidad de las dos homilías *De precatone* (50, 775-786), que el mismo Weyer ha rechazado⁶. Weyer ha demostrado también no puede mantenerse la autenticidad de la homilía *Comparatio regis et monachi* (47, 387-392), que, a pesar de las dudas de Savile, juzgó Montfaucon ser una de las obras más elegantes del Crisóstomo; y que la homilía *In quatrduanum Lazarum* (48, 779-784) es una pieza originariamente genuina, pero elaborada ulterior-

¹ S. Haidacher, Des hl. Johannes Chrysostomus Búchlein über Hoffart und Kindererziehung 1-29. Edición reciente de B. K. Exarchos, Ioh. Chrysostomus, Über Hoffart und Kindererziehung, München 1955 (Das Wort der Antike 4). Reeditado por D. Bueno en Obras de san Juan Crisóstomo, Tratados Ascéticos [B. A. C. 169] 762-809.

² Exarchos, en *Θεολογία* 19 (1941-1948) 153-170, 340-355, 559-571; y en la introducción a su propia edición. D. Moraites, en la citada revista l. c., 718-733.

³ Baur, *Initia Patrum Graecorum* 2, 638, parece dudar de la genuinidad.

⁴ Vogt, en *Zeitschrift für praktische Theologie* 8, 1886, 132; Weyer en la disertación citada.

⁵ Baur, *Initia Patrum Graecorum* 2, 136; 1, 440.

⁶ La genuinidad de las homilías *De precatone*, colocadas desde antiguo entre las dudosas, la sostuvo expresamente P. Vogt, en *Byzantinische Zeitschrift* 14, 1905, 498-508. Su demostración se había admitido corrientemente hasta que la investigación detenida de Weyer ha probado su inconsistencia.

mente por un autor diverso en su texto actual. Finalmente P. Franchi de'Cavalieri¹ ha probado es espurio el *Encomium in sanctam Pelagiam* (Studi e Testi 65, 301–303; PG 50, 585–586), que Montfaucon (PG 50, 577–578) dió por genuino; lo mismo ha demostrado Haidacher² sobre la homilía *De instituenda secundum Deum vita* (51, 41–47). Como se ve, el *Corpus Pseudochrysostomicum* no cesa de aumentarse.

No queremos por último omitir, entre las aplicaciones concretas de la crítica interna, la observación hecha recientemente por el padre Wenger, según el cual existe en las obras auténticas del Crisóstomo un modo ordinario de concluir las homilias, que pudiera ser criterio de autenticidad³. La observación merece tenerse en cuenta, si quiera el empleo de ese supuesto criterio difícilmente llevará por sí solo a una conclusión cierta.

III. Balance final

Si nos atenemos a los resultados obtenidos a lo largo de estas investigaciones que parecen ofrecer hoy garantías de certeza, hay que eliminar definitivamente del *Corpus Pseudochrysostomicum*:

una decena de homilias genuinas del Crisóstomo;

36 de Severiano de Gábalá;

24 de Asterio el Sofista;

23 de Hesiquio de Jerusalén;

13 de Proclo;

3 de Leoncio de Jerusalén;

2 de Basilio de Seleucia, de Germán I, de Gregorio de Antioquía, de Juan de Eubea, de Juan de Jerusalén, de Juan de Tesalónica, de Nestorio y de Teodoro Studita;

1 de Anfiloquio, de Anastasio Sinaita, de Flaviano de Antioquía, de Germán II, del Damasceno, de Juan Nesteutes, de Pantaleón bizantino y de san Sofronio.

Total, 133 homilias cuyos autores parecen ciertamente encontrados. Esta cifra puede todavía aumentarse con grandes visos de probabilidad.

¹ Cf. Studi e Testi 65, 281–300.

² Cf. ZtkTh 34, 1910, 216–218.

³ Cf. SC 50, 57–59. Notemos que ya Montfaucon (PG 50, 749) había aducido las conclusiones singulares de las homilias *De fato et providentia* (50, 749–774) como criterio contra su genuinidad.

Existe un gran número de piezas, más de la mitad del *Corpus Pseudochrysostomicum*, sobre las que la investigación se ha ocupado en mayor o menor escala, pero sin llegar aún a resultados plenamente satisfactorios.

Quedan finalmente bastantes homilías, que no han sido todavía objeto de una atención seria.

La historia de las investigaciones realizadas prueba bien que un estudio sistemático que abarque en lo posible la crítica interna y la externa, las versiones orientales y la tradición indirecta, promete sin duda ningunas importantes frutos para la historia literaria de los Padres y para la historia de los dogmas.

**Le problème
des deux livres du *De cultu feminarum* de Tertullien
Un ouvrage homogène ou deux écrits distincts?**

R. BRAUN, Nice

Les critiques discutent, à propos de l'ouvrage de Tertullien que traditionnellement, depuis l'édition de Nicolas Rigault (Paris 1634), on appelle *De cultu feminarum libri duo*, pour savoir si les deux livres qui le constituent répondent à une unité de conception, le second étant la suite du premier, ou si au contraire nous avons affaire à deux écrits indépendants l'un de l'autre. Les tenants de cette dernière opinion voient surgir un autre problème, de chronologie celui-là : de ces deux livres distincts, quel est alors le plus ancien ? Reprenant une hypothèse de H. Koch¹, qu'il étaié par de nouveaux arguments, G. Säflund² a prétendu récemment démontrer que *Cult* I est postérieur d'une dizaine d'années à *Cult* II. Nous voudrions reprendre l'examen de toute la question. La solution que nous proposerons en nous appuyant sur des indices qui ne paraissent pas avoir été reconnus jusqu'ici, tendra à concilier le point de vue des partisans de l'unité³ et celui des tenants de l'indépendance originelle⁴.

¹ Theologische Studien und Kritiken 101, 1929, p. 469sq.

² De pallio und die stilistische Entwicklung Tertullians, Lund 1955, pp. 106—121.

³ Les principaux sont : M. Galdi, De Tertulliani *de cultu feminarum* et Cypriani *ad uirgines* libellis commentatio, dans : Raccolta di scritti in onore di F. Ramorino, Milano 1927, pp. 543—546 ; J. Marra, dans sa deuxième édition du *De corona, De cultu feminarum* (Corpus script. lat. Paravianum), Torino 1951, p. 128 : l'auteur suit l'argumentation de M. Galdi sans rien ajouter de nouveau.

⁴ Les principaux sont : Tillemont, Mémoires, III, p. 662, n. 12 ; A. Hauck, Tertullians Leben und Schriften, Erlangen 1877, p. 33sq ; Harnack, Die Chronologie der althrist. Literatur bis Eusebius, II, Leipzig 1904, p. 269—270 et n. ; A. Knaake, Die Predigten des Tertullian und Cyprian, dans : Theologische Studien und Kritiken 76, 1903, p. 633 ; Krüger, dans Schanz, 2^e éd. III, p. 285 ; Moricca, Storia della letteratura latina cristiana, I, Torino 1924, p. 171sq ; J. Quasten, Initiation aux Pères de l'Eglise, II, Paris 1957, p. 349.

10 Cross, Studia Patristica VII

Nous ne nous arrêterons pas à l'argument externe, subsidiairement invoqué dans le débat, et qui concerne la tradition manuscrite. Tandis que les mss. du *corpus* de Cluny, auxquels se rattachent les premières éditions jusqu'à celle de Rigault, distinguent les deux livres en appelant le premier *De habitu muliebri* et le second *De cultu feminarum*, c'est sous ce dernier titre qu'ils sont présentés tous deux dans le *codex Agobardinus*, seul représentant d'un autre *corpus*. Les partisans de la distinction originelle ne manquent pas de se prévaloir du premier témoignage¹. En réponse, leurs adversaires brandissent l'ancienneté et la valeur de l'*Agobardinus*². La discussion peut se prolonger à perte de vue³. En fait, c'est de l'examen interne de *Cult I* et *Cult II* qu'il faut attendre les éléments d'une solution au présent problème.

Pour y parvenir, il est nécessaire de tenir compte de toutes les données. Ces données sont les suivantes :

1. Après un préambule théologique (rappel de la sentence pesant sur la Femme depuis la *Genèse*⁴, exposé sur les anges pécheurs du *Livre d'Enoch*, responsables de tous les artifices auxquels recourt la coquetterie féminine⁵), *Cult I* établit une distinction très ferme entre la parure (*cultus*) et les soins de beauté (*ornatus*) ; il prononce ensuite une condamnation spécifique pour chacun de ces deux aspects de la toilette : *alteri (= cultui) ambitionis crimen intendimus*, *alteri (= ornatui) prostitutionis*⁶. Cette phrase sonne comme la *partitio* de l'ouvrage. De fait, toute la suite de *Cult I*, avec une précision rigoureuse, s'en tient au *crimen ambitionis* articulé contre le *cultus muliebris* : examen des matières constitutives de la parure (or et argent⁷, pierres pré-

¹ G. Säfllund, o. c., p. 117.

² J. Marra, o. c., p. 129.

³ De façon générale, on sait quel grand état de trouble l'antiquité a connu en ce qui concerne les titres des livres : cf. J. Andrieu, REL 26, 1948, p. 277 sq. Dans le cas présent, l'hypothèse la plus vraisemblable selon nous serait d'admettre un double titre dès l'origine, l'un *de habitu muliebri* figurant au début, l'autre *de cultu feminarum* ayant pris place dans la *subscriptio* finale (comme il en a été pour les Satires de Varron : cf. Th. Birt, Kritik und Hermeneutik, München 1913, p. 154). De ces deux titres, la tradition de l'*Agobardinus* n'en aurait conservé qu'un seul ; celle du *corpus* de Cluny les aurait maintenus en les répartissant par erreur entre les deux livres.

⁴ Cult I, 1. Nous renvoyons à l'édition Kroymann, reproduite dans CCL I, 1954, pp. 343-370, en indiquant la ligne entre parenthèses s'il y a lieu.

⁵ Cult I, 2-3.

⁶ Cult I, 4, 1-2 (5-11).

⁷ Cult I, 5 ; I, 7, 1.

cieuses¹, riches teintures²), considérations finales sur cette concupiscence particulière qu'est le désir d'étaler ce qu'on a (*gloria, ambitio*)³. Quand finit ce livre I, le lecteur attend par conséquent le développement promis au ch. 4 sur l'*ornatus* coupable du *crimen prostitutionis*.

2. *Cult* II satisfait cette attente remplissant le vide laissé par *Cult* I dans le cadre que la *partitio* avait dessiné, on peut bien dire qu'il est la continuation de ce livre. En effet le thème générateur porte sur la *pudicitia* de la femme chrétienne, *pudicitia* qui doit se marquer extérieurement, dans la parure et les soins de beauté⁴. Tout s'ordonne autour de cette idée que, pour une fidèle, la perfection s'établit par le refus de ce qui peut paraître volonté de plaire à autrui, invite au plaisir, cause de mort spirituelle⁵; d'où condamnation de la beauté, dont la jouissance est luxure⁶ (II, 3, 1), des soins de toilette (II, 5), des teintures de cheveux (II, 6), des coiffures trop soignées (II, 7), de l'éclat dans le vêtement (II, 9). Tous ces développements illustrent le *crimen prostitutionis* dirigé contre l'*ornatus*, celui-ci consistant «*in cura capilli et cutis et earum partium corporis quae oculos trahunt*» (I, 4, 2 (9)). Cette évidence est renforcée encore par l'avant-dernier chapitre où l'auteur, s'appuyant sur l'Écriture (la prostituée d' Apc 17, Thamar de Gn 38, 14), établit que les *lenocinia formae* sont une marque extérieure de prostitution⁷.

Ainsi le plan indiqué en *Cult* I, 4 commande l'économie générale des idées et le rapport entre les deux livres qui repose moins, remarquons-le, sur une distinction matérielle entre *cultus* et *ornatus* que sur une distinction morale entre deux formes du

¹ *Cult* I, 6; I, 7, 2.

² *Cult* I, 8.

³ *Cult* I, 9. La fin abrupte de ce livre a beaucoup déconcerté ceux des critiques qui veulent y voir un écrit indépendant de *Cult* II (Hauck, Harnack). G. Säfllund a passé sous silence la question.

⁴ *Cult* II, 1, 2 (15–20): *Pleraque (. . .) ingrediuntur quasi pudicitia in sola carnis integritate et stupri aueruatione consistat nec quicquam et extrinsecus opus sit, de cultus dico et ornatus dispositione*. Le mot *pudicitia*, absent de *Cult* I ainsi que *pudicus* et *impudicus*, revient 21 fois dans *Cult* II: à quoi s'ajoutent 5 emplois des deux adjectifs.

⁵ *Cult* II, 1, 3 (29–31); 2, 1; 2, 4 (23–25); 2, 5 (33–35), etc.

⁶ *Luxuria*, absent de *Cult* I, se rencontre 4 fois dans *Cult* II.

⁷ *Cult* II, 12, 2: *lenocinia formae nunquam non prostituto corpori coniuncta et debita etiam scripturae suggerunt. Prostituere* et ses dérivés se rencontrent 5 fois dans *Cult* II; *Cult* I n'a le mot que dans la *partitio* du ch. 4.

péché, la *concupiscentia saeculi* ou *ambitio*, et la *concupiscentia carnis* ou *luxuria*: dans son *Ad uxorem* (I, 4, 2–8), Tertullien explique par l'une et l'autre la volonté des veuves de se remarier¹, comme il rapporte ici à l'une et à l'autre le goût des femmes pour la parure et les soins de beauté. De ces deux concupiscences, la plus puissante, la plus condamnable est la seconde: en l'envisageant en deuxième lieu, le plan du *De cultu* entend marquer une progression. Les lecteurs antiques, et notamment Saint Cyprien, tout imprégné, on le sait, par l'influence de son «maître», ne s'y sont pas trompés: il n'est que de se reporter au *De habitu uirginum*, dont la première partie (ch. 6 à 11) est dirigée contre l'étalage de la richesse en parures somptueuses, et la deuxième partie (ch. 12 à 19) contre l'impudicité des *lenocinia formarum*². Nous retrouvons là les deux griefs successivement envisagés dans le *De cultu feminarum*. Ces deux thèmes d'ailleurs devaient être plus ou moins traditionnels dans la prédication chrétienne: on les rencontre également, mais moins rigoureusement distingués, dans le *Pédagogue*, ouvrage contemporain: le premier, celui de la *φιλοκοσμία* coupable de *κενοδοξία*, domine dans le ch. 12 du livre II³; l'autre est abondamment développé au ch. 2 du livre III,

¹ *Ad uxorem* I, 4, 2: *Nam disiunctis a matrimonio duae species humanae imbecillitatis necessarias nuptias faciunt. Prima quidem potentissimaque uenit de concupiscentia carnis, sequens de concupiscentia saeculi. Sed utraque repudianda est a seruis dei, qui et luxuriae et ambitioni renuntiamus.* L'origine scripturaire de cette distinction est peut-être à chercher dans I Jn 2,16: *ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς . . . καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου* (Vulgate: *concupiscentia carnis . . . et superbia uitae*). La Bible de Cyprien traduit le deuxième terme par *ambitio saeculi* (cf. *De hab. uirg.* 7, CSEL 3, p. 192, 25); la même traduction se rencontre dans d'autres formes de la *Vetus Latina*.

² *De hab. uirg.* 12, CSEL 3, p. 195, 25: *Ornamentorum ac uestium insignia et lenocinia formarum non nisi prostitutis et impudicis feminis congruunt et nullarum fere pretiosior cultus est quam quarum pudor uilis est.* Cette phrase, par laquelle commence la seconde partie du sermon, nous fait apercevoir le brusque passage de l'idée de vaine gloire, qui commande tout le développement de la première partie, à l'idée d'impudicité. Le plan que nous restituons — outre qu'il rend à l'ensemble une composition très équilibrée (ch. 6–11: 4 pages et demie dans l'édition Hartel; ch. 12–19: 5 pages et demie) — fournit l'explication des ch. 18 et 19 (recommandation d'éviter banquets, fêtes, bains publics): ils sont amenés tout naturellement par le thème de la *pudicitia*. A. E. Keenan, p. 3–4 de son édition de l'ouvrage (*Patristic Studies* 34, Washington 1932) ne nous paraît pas avoir saisi le plan très simple suivi par Cyprien.

³ Cf. PG 8, 545: . . . *τὴν μὲν φιλοκοσμίαν, ἥκιστα ἀρετῆς ἐπιμελουμένην, σώματος δὲ ἀντιποιουμένην, ἐκτραπέντος τοῦ φιλοκάλου περὶ τὴν κενοδοξίαν, ἀρετὴν ἐκβλητέαν.*

où Clément d'Alexandrie s'attache à montrer que le *καλλωπισμός* est le fait d'une *ἐταίρα*¹.

3. Si *Cult* II continue et achève l'exposition dont *Cult* I forme le premier volet, il faut bien reconnaître qu'il ne se donne pas de façon précise pour être la suite du livre précédent: rien qui rappelle ici l'articulation du livre II de l'*Ad uxorem* sur le livre I². *Cult* II a en effet son introduction propre, dont le caractère autonome est manifeste. D'autre part, si le développement est centré sur le *crimen prostitutionis*, il n'a pas la rigueur linéaire que nous avons constatée pour celui de *Cult* I. On y rencontre bien des caprices, des méandres. Certains détails s'expliquent par la question à laquelle l'auteur, en commençant, s'est proposé de répondre³: ainsi le ch. 11 où Tertullien développe l'idée qu'une chrétienne n'a pas l'occasion de sortir en grand apparat (*extructius prodeundi*). On voit aussi, à deux ou trois reprises, reparaitre le thème examiné dans *Cult* I: la condamnation de la parure en tant que recherche d'une vaine gloire⁴. Sur cette idée s'introduisent des motifs déjà vus précédemment: le dédain des barbares pour les pierres précieuses⁵, et pour l'or⁶; la découverte et la révélation de ces matières par les anges pécheurs⁷. Indéniablement, nous avons affaire à des passages parallèles, et c'est un argument de poids contre la thèse unitaire⁸. Notons pour l'instant que l'étude de ces passages fait apparaître avec évidence qu'ils sont beaucoup plus développées et précis dans *Cult* I que dans *Cult* II.

4. On peut relever d'autres différences encore entre les deux livres. C'est ce qui ressort de l'étude de G. Säfllund. Mais les conséquences qu'en tire ce critique quant à la datation des deux écrits, ne nous paraissent nullement justifiées. Nous ne nous

¹ Cf. PG 8, 560sq; le titre de ce chapitre est: *ὅτι οὐ καλῶπιζέσθαι*. L'idée générale est formulée ainsi c. 573: *ἐταίρας ποιεὶ τὰς γυναῖκας ὁ καλλωπισμός*.

² *Ad uxorem* II, 1, 1: *Proxime tibi (...) persecutus sum. Nunc ad secunda consilia conuertamur* ...

³ *Cult* II, 1, 2 (14): *qualiter uos incedere oporteat*.

⁴ *Cult* II, 3, 2-3 (12-25); 9, 4-5 (18-25); 10, 2 (12). On remarquera que l'idée s'exprime toujours par *gloria*, *gloriarī*, et jamais par *ambitio* qui est limité à *Cult* I.

⁵ *Cult* II, 10, 1 (10-12) = *Cult* I, 7, 2 (8-13).

⁶ *Cult* II, 10, 2 (12-14) = *Cult* I, 7, 1 (1-2 + 4-6).

⁷ *Cult* II, 10, 2-3 (14-22) = *Cult* I, 2, 1 (1-14).

⁸ Säfllund, o. c., pp. 107-111; p. 114.

avouons pas convaincu par ses minutieuses statistiques sur le vocabulaire (proportion des emplois de *et* = *etiam*, de *etiam et*, de *nec*, de *ille*, de *nam et*, *sed et*, *sic et*), sur le style et la construction des phrases (anaphores, membres parallèles avec isolexie)¹. La méthode statistique a ses limites, surtout lorsque les textes envisagés – et c'est le cas pour *Cult I* et *Cult II* – sont des textes courts². Vouloir établir sur cette base une courbe d'évolution stylistique qui servirait à dater certains ouvrages de Tertullien, se heurte à une objection immédiate, comme l'a bien vu Chr. Mohrmann (REL 33, 1955, p. 424): le styliste virtuose qu'est Tertullien n'était-il pas capable de pratiquer plusieurs manières en même temps? Nous ajouterons une autre objection: le style de tel écrit n'est-il pas conditionné par le genre littéraire auquel il ressortit?

Or on peut se rendre compte que toutes les différences de style entre *Cult I* et *Cult II* se ramènent au fond à ceci: le premier présente la manière, le ton, d'un traité écrit, le second a tous les caractères d'un sermon prononcé. Faute d'avoir comparé avec assez de soin ces deux livres, de bons juges ont pu s'y tromper, qui les tiennent pour deux homélies distinctes sur le même sujet³. Or ce qui est vrai de *Cult II* ne l'est pas de *Cult I*. Dès la première phrase en effet, *Cult II* se dénonce comme un sermon: *audeo ad uos facere sermonem* (II, 1, 1 (3)); l'apostrophe initiale à celles que Tertullien appelle *ancillae dei uiui, conseruae et sorores meae* revient quatre fois dans la suite, sous la forme *benedictae*⁴; nous avons relevé 35 phrases à la 2ème personne du pluriel, affectée en cas d'accord du genre féminin, et 13 phrases à la 1ère personne du pluriel, affectée quelquefois aussi du genre féminin, le prédicateur se confondant avec ses auditrices selon une loi de la parole vivante (type: *Debemus ita sancte et tota fidei substantia incedere ut confisae et securae simus de conscientia nostra* II, 2, 2 (9s)). Rien de tel

¹ Ibid. pp. 106–107.

² Voir nos observations dans notre *Deus Christianorum*, Paris 1962, p. 566. Nous avons soumis à l'examen stylistique, selon la méthode de G. Sæflund, les deux livres de l'*Ad uxorem*, écrits à très faible intervalle l'un de l'autre. Les chiffres obtenus pour chaque livre diffèrent sensiblement. Ainsi pour *et* (= *etiam*), 0,49% dans I, et 0,37% dans II; pour *ille* 0,78% dans I, et 0,51% dans II; pour *nam et*, *sed et*, *sic et*, *ita et*, 0,04% dans I, et 0,09% dans II.

³ Hauck, Harnack, Knaake (cf. p. 133, n. 4); également P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, p. 380. Sæflund ne paraît pas tenir *Cult I* et *Cult II* pour des sermons: il parle toujours de «livres».

⁴ *Cult II*, 4, 1 (6); 5, 5 (28); 9, 4 (16); 13, 5 (26).

dans *Cult I* : les apostrophes s'y réduisent à deux, *sorores dilectissimae* dans la phrase initiale, *dei ancilla* après l'énoncé du plan (*Cult I*, 4, 2 (12)), en un emploi au singulier qui est plus de mise dans un écrit que dans un discours ; le nombre des phrases à la 2ème personne du pluriel ne dépasse pas l'unité¹. On est en droit d'affirmer qu'avec ses développements théologiques, sa longue parenthèse sur l'authenticité du *Livre d'Enoch* (I, 3), son analyse finale de l'*ambitio*, *Cult I* n'est pas une homélie, mais relève du genre du traité.

5. En revanche, aucune différence doctrinale ne peut se déceler entre *Cult I* et *Cult II*. De l'un à l'autre, aucune évolution dans le jugement moral. On a prétendu trouver dans *Cult I* une attitude plus sévère à l'égard de la femme, et partant on a voulu que ce livre témoignât d'un progrès dans le rigorisme. Comme preuve, G. Säfllund² allègue que la femme, *templum Dei* au même titre que l'homme dans *Cult II*, devient *ianua diaboli* dans *Cult I*. C'est donner une importance excessive à deux expressions parfaitement en rapport avec leur contexte : la première (*Cult II*, 1, 1 (8)) concerne les baptisées auxquelles Tertullien adresse la parole, la seconde (*Cult I*, 1, 2 (16)) s'applique à la femme en tant qu'Eve éternelle, dans une réflexion sur la *Genèse*. On a prétendu que la phrase de *Cult II*, 5, 1 : *nec de bono squaloris et paedoris suademus*, est en contradiction avec l'exorde de *Cult I* (*ut non magis in sordibus ageret et squalorem potius affectaret*) et on a vu là une preuve que Tertullien avait cherché à corriger *Cult II* dans le sens d'une plus grande rigueur. Mais c'est oublier que, dans le début de *Cult I*, l'auteur s'exprime à l'irréel : rien n'indique qu'il ait voulu imposer aux Chrétiennes la tenue de deuil qu'il évoque. A vrai dire, on peut trouver dans *Cult II* autant, sinon plus, de sévérité que dans *Cult I* : n'est-ce pas le deuxième livre qui donne la crainte comme fondement du salut (II, 2, 2), condamne sans appel la beauté du corps (II, 3, 1), loue la castration volontaire et l'abstinence de vin et de viande (II, 9, 7), s'achève sur un tableau de la persécution à laquelle la Chrétienne doit se tenir toujours prête (II, 13, 4-5) ? On ne saurait donc prétendre trouver dans un de ces deux livres un rigorisme moral plus accusé. L'un et l'autre, au même titre, illustrent l'attitude qui a été celle de Tertullien durant toute sa période catholique³. Car ni *Cult I*

¹ *Cult I*, 8, 1 (3).

² O. c., p. 120.

³ Cf. P. Monceaux, o. c., p. 380.

ni *Cult II* ne présente la moindre référence au Montanisme, la moindre mention du Paraclet¹. Cela suffit à nos yeux pour rendre inadmissible le rapprochement établi par G. Säfllund² entre *Cult I* et des écrits datés des années 211–212, comme le *De corona* et le *De uirginibus uelandis*, où l'adhésion à la doctrine de Montan est explicite.

Telles sont donc, selon nous, les données du problème. Données contradictoires, puisque les unes favorisent l'idée d'une conception unitaire, les autres celle d'une indépendance de composition. Contradictaires certes, mais non point inconciliables.

Nous avons constaté plus haut, entre les deux livres, une différence essentielle qui va nous mettre sur la voie d'une hypothèse plausible. Tout se passe en effet comme si, pour constituer le livre II du *De cultu feminarum*, Tertullien n'avait fait que «remployer» un sermon qu'il avait précédemment prononcé sur ce sujet. Nous pensons que, reprenant à quelque temps de là³ cette homélie qui traitait de la toilette féminine sous le rapport de la *pudicitia*, soit qu'il voulût alors la livrer pour la première fois au public sous la forme écrite, soit qu'il se préoccupât d'opposer un exemplaire authentique à des copies qui devaient déjà circuler, Tertullien s'avisa de ses insuffisances: il n'y trouvait qu'accessoirement touché le thème de la *κεκοδοξία* des parures trop riches; le point théologique des origines de la condamnation qui pèse sur les atours féminins y était à peine abordé. D'où l'idée qu'il eut alors d'un traité plus général, plus important: c'est dans cet esprit qu'il conçut et composa *Cult I*, livre destiné à élargir la question en remontant aux *primordia saeculi*, à ménager une perspective où pût s'intégrer le développement de

¹ Cf. J. Marra, o. c., p. 123; Galdi, o. c., p. 545.

² O. c., p. 120–121. Ce critique y joint le *De idololatria* comme datant des mêmes années. Mais la datation tardive de cet écrit n'est rien moins que certaine: cf. notre discussion dans *Deus Christianorum* p. 575, n. 1.

³ Le laps de temps qui sépare *Cult II* de *Cult I* n'a pas dû dépasser 1 ou 2 ans. La formule de modestie de *Cult II*, 1, 1 (2) «postremissimus omnium», rapprochée de celles qu'on lit dans le *De oratione* 20, 1 (2) et le *De patientia* 1, 1 (4), pourrait amener à penser que le sermon date du début de la période 198–206 (cf. Säfllund, o. c., p. 120). Mais de telles formules ne sont-elles pas traditionnelles dans le genre homilétique? D'autre part, *Cult I*, avec sa volonté de discuter, de codifier, semble porter la marque d'un auteur déjà rompu aux arguties de la polémique avec les hérésies: ce qui en situerait la composition à la fin de la période catholique de Tertullien. En tous cas, on ne doit pas le séparer de l'*Ad uxorem*.

Cult II, à assurer une gradation du gref d'*ambitio* au grief de *prostitutio* qui constituait le thème principal du sermon. Ainsi naquit l'ouvrage en deux livres que nous lisons aujourd'hui. Cet ouvrage composite et dont, à l'étude, l'exécution se révèle n'être pas homogène, répond néanmoins à une unité que lui assure la succession des deux grands thèmes constitutifs annoncés après le préambule théologique : à la lumière de la distinction posée en I, 4, le lecteur peut suivre, à propos des raffinements de toilette et de parure, la dénonciation des deux formes de l'humaine faiblesse que sont la *concupiscentia saeculi* et la *concupiscentia carnis*. Mais pourquoi Tertullien, en «remployant» dans *Cult II* le texte d'un sermon antérieur, a-t-il laissé subsister des redites et créé ainsi, dans le tissu de son traité, des discordances fâcheuses ? A-t-il été pressé par le temps ? Peut-être. Mais nous croyons bien plutôt que ce travail de rajustement lui a paru inutile : le souci d'efficacité doctrinale, qui a toujours été le sien, n'avait que faire des scrupules de régularité littéraire.

Seule une telle hypothèse peut rendre compte des difficultés sur lesquelles ont achoppé les partisans des deux opinions opposées. On n'explique pas de façon satisfaisante les passages parallèles en disant avec Galdi¹ que Tertullien est enclin à se répéter «*uel repetitionis tantum causa uel ut easdem sententias clariores redderet*», d'autant que ces développements sont, dans *Cult II*, beaucoup moins précis que dans *Cult I*. Les partisans de l'autre thèse passent sous silence la phrase de *Cult I*, 4 qui est annonciatrice du plan de tout l'ouvrage ; ils restent, sans explication devant la fin du livre I, qui manifestement ne peut être celle d'un écrit autonome². D'autre part le net partage des développements et des idées interdit de voir dans *Cult II* une «*Neubearbeitung*» de *Cult I* (Schanz)³ ou dans *Cult I* une variation sur le thème de

¹ O. c., p. 546.

² Harnack, o. c., p. 269 en note, avoue ne pas pouvoir se l'expliquer. Hauck, o. c., p. 31, voit dans *Cult I* un ouvrage interrompu et abandonné en cet état par l'auteur.

³ W. Kok, dans son édition du *De cultu* (Dokkum 1934), p. 20s. considère *Cult II* comme la suite de *Cult I*, mais une suite composée à quelque temps du premier livre, ce qui expliquerait la nouvelle introduction et les redites. Mais une telle interprétation ne rend pas compte de la différence entre l'homélie qu'est *Cult II* et le fragment de traité qu'est *Cult I*. On voit mal aussi pourquoi Tertullien aurait voulu revenir, à propos du *Livre d'Enoch* et du thème de la vaine gloire des parures trop riches, sur des explications qu'il avait présentées avec toute la netteté et toute l'abondance voulues dans *Cult I*.

Cult II (Säflund): nous ne pouvons suivre ce dernier critique quand il prétend que *Cult I* a été écrit une dizaine d'années après *Cult II* pour doubler cet écrit jugé dépassé et insuffisamment représentatif d'un jugement moral ayant évolué dans l'intervalle. Selon nous, *Cult I*, de peu postérieur à *Cult II*, et composé également durant la période catholique, n'a eu pour objet que de donner un complément indispensable au texte d'une homélie antérieure dominée par des préoccupations pratiques (*Cult II*): il a visé à en dégager, à en élargir le développement, qu'il a remplacé, enchâssé, — non sans quelques inconséquences —, dans le cadre théologique et moral d'un traité.

P. Monceaux, o. c., p. 380, considère les deux livres comme indépendants l'un de l'autre, mais se complétant: l'examen du problème n'a pas été poussé plus loin.

Le *Περὶ Ἀγάπης* de Théodoret de Cyr postface de l'*Histoire Philothée*

P. CANIVET S. J., Paris

Le petit discours de Théodoret *Sur la Charité* qui couvre à peine 13 colonnes dans la *Patrologie grecque* de Migne¹ n'a guère attiré l'attention. Dans la première édition complète des œuvres de Théodoret par le P. Sirmond, en 1642, il était rejeté pour des raisons accidentelles dans le supplément du dernier tome² et, s'il a retrouvé sa place après l'*Histoire Philothée*³, qui est celle des moines de Syrie, dans l'édition de Schulze et Noesselt, les historiens du monachisme Syrien lui ont attaché si peu d'importance qu'ils ne le citent même pas⁴. D'ailleurs le chanoine Bardy, dans l'article qu'il consacrait en 1943 à Théodoret dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique* émettait des doutes sur l'authenticité de l'œuvre⁵. Il nous semble pourtant que ce traité mérite quelque considération. Tandis que nous préparons pour la Collection *Sources Chrétiennes* une édition de l'*Histoire Philothée* en colla-

¹ PG 82, 1497—1521. Nous le désignerons dans les notes sous le titre de *Charité* avec les colonnes de la PG.

² C'était du moins l'opinion de Garnier, Diss., III, p. 402 (dans PG 84, 350).

³ *Φιλόθεος ιστορία ἡ ἀσκητικὴ πολιτεία*, Histoire Philothée ou Vie ascétique, propose Théodoret dans sa Préface, en traduisant *φιλῶθεοι*, «amis de Dieu» (PG 82, 1292 B 5). Sur ces titres, et sur l'ouvrage de Théodoret en général, nous nous permettons de renvoyer à notre étude Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcedoine (cité: Théodoret et le monachisme), dans Théologie de la vie monastique (XII), Paris, 1961, p. 242. Le titre couramment usité est *Historia Religiosa*, mais Histoire Philothée est préférable; nous citerons en notes: *Philothée* avec les colonnes de PG 82.

⁴ Par exemple St. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, Mödling-Vienne, t. III, 1938; A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie, Paris, 1959. Il n'existe pas de traduction française de la *Charité*.

⁵ Cf. G. Bardy, s. v. Théodoret, dans D. T. C. XV, 1943, c. 313—314: «Il y a là, selon l'expression de Tillemont, Mémoires, t. XV, p. 330, un modèle d'éloquence, mais il est fort douteux que ce beau morceau ait été écrit par Théodoret. Du moins, le problème de son origine n'est pas encore éclairci.»

boration avec Madame Leroy-Molinghen, de Bruxelles, qui s'occupe tout spécialement du texte grec de la *Philothée*, et Monsieur le Pasteur J. Sauter, de Lausanne, nous voudrions justifier la place qui reviendra dans cette édition au *Περί Ἀγάπης*.

C'est dans la traduction latine de J. Camerianus que fut publiée pour la première fois à Bâle, en 1539, la *Φιλόθεος Ἱστορία*. Gentian Hervet, en 1556, en donnait à son tour, à Paris, une version latine accompagnée de celle du *Περί Ἀγάπης*, traduction que le P. Jacques Sirmond adopta après révision pour l'édition des œuvres complètes de Théodoret qu'il publia en 4 volumes in-f°, à Paris, en 1642; un volume y fut ajouté par le P. Garnier, *Beati episcopi Cyri Auctarium, sive operum tomus V*, Paris, 1684. La *Sirmondiana* fut reprise avec sa traduction latine par J.-L. Schulze et J.-A. Noesselt, 5 volumes in-8°, Halle, 1769-1774; le texte grec de la *Philothée* avait été revu sur un manuscrit de Vienne, mais la *Charité* ne subit qu'une seule correction: c'est celui que Migne a reproduit au tome 82 de la *Patrologie Grecque*.

Il est difficile de faire l'inventaire exact des manuscrits qui ont servi aux anciens traducteurs et éditeurs. D'après les notes de la *Bibliotheca graeca* de Fabricius-Harles (1808), ils en auraient connu au plus une douzaine dont seul le Coislin 83 était antérieur au XI^e s.¹. Actuellement nous disposons, pour la tradition grecque de la *Philothée* et de la *Charité*, de 50 manuscrits dont le plus ancien, l'Athos, Protaton 26, remonte à la fin du IX^e s.².

¹ Il est possible que Hervet ait utilisé un manuscrit proche du Scorialensis X III. 9, s. XII et du Vindobonensis hist. gr. 109, s. XIII; ce dernier a servi à Lietzmann pour établir le texte de la Vie de Syméon (TU 32, 4, 1908, p. 197 ss) avec le Monacensis gr. 55, s. XVI, les Parisini gr. 1441, s. XI et 1597, s. XIII, ainsi que le Vaticanus gr. 2.211, s. XI-XII.

² Les mss affectés de l'astérisque contiennent le *Περί Ἀγάπης*: *Athènes, *Ἐθν. Βιβλ. τῆς Ἑλλάδος* 30. 277, s. XIII; *Athos, Dionysiou 146, s. XV; Athos, Kausocalybe 219, an. 1885; Athos, Koutloumousiou 16, s. XVI; *Athos, Lavra 333 (I 93), s. XIII; Athos, Lavra 1134 (I 50), s. XV; *Athos, Lavra 1308 (K 21), s. XVII; *Athos, Lavra 1369 (K 82), s. XIV; *Athos, Lavra 1564 (A 74), s. XVII; *Athos, Pantocrator 54, s. X; *Athos, Protaton, 26, s. IX ex.; *Athos, Vatopedi 94, s. XIX; Athos, Vatopedi 114, s. XII; Athos, Vatopedi 237, s. XI; Athos, Vatopedi 238, s. XIII; Athos, Vatopedi 243, s. XV; Athos, Xenophontos 36, s. XIV; Berlin, Phillipp. 1620, s. XVI; *Florence, Laurent. gr. Plut. V, XXIX, s. XV; *Jérusalem, Patr. s. Sabas 283; *Londres, Br. Mus. Arundel. 546, s. XV; Londres, Br. Mus. addit. 24.375, s. XV; Londres, Br. Mus. addit. 40.655, s. XI-XII; Londres, Royal Ms. 16 D VII-XI, an. 1643; *Moscou, Bibl. syn. 209 (Vlad. 180), s. X; *Moscou, Bibl. syn. 350 (Vlad. 181), s. XII; *Monac. gr. 55, an. 1548; *Oxford, Bodl. Auct. E. 2. 15, s. XVI; *Oxford, Bodl. canon. gr. LXXXIX, s. XVI; *Parisinus

Nos collations nous montrent que les anciens éditeurs ont eu une vue d'ensemble de la tradition manuscrite, mais leurs témoins étaient à la fois trop divergents et trop peu nombreux pour qu'ils aient pu opérer un départ satisfaisant entre eux. Soumis à un calcul statistique dont les résultats sont exploités avec prudence, nos manuscrits, mis à part quelques groupes plus ou moins aberrants, se partagent pour suivre deux traditions assez nettement divergentes. Il est possible que le texte que nous établissons soit aussi composite que le texte très lisible de Schulze-Noesselt, car il n'est pas évident qu'il faille donner une préférence systématique à l'une des traditions, mais il faudra sans doute tenir compte de l'une et de l'autre. Cependant, nous espérons aboutir à un texte plus objectif; il s'appuiera sur un groupe qui oscille entre les deux grandes familles antagonistes et qui présente d'exceptionnelles qualités d'ancienneté, puisque son chef de file est l'Athos, Protaton 26, et d'homogénéité, puisque de tous les groupes c'est celui dont les manuscrits sont séparés entre eux par les plus petites distances¹.

Dans la thèse que J. Sauter proposera à la Faculté de Théologie protestante de Lausanne sur l'Histoire des moines de Théodore, il décrira la situation précise que l'ouvrage occupe dans les codices qui l'ont conservé; le voisinage de la *Philothée*, accompagnée ou non de la *Charité*, est parfois significatif, selon qu'elle fait partie d'un Corpus ascétique évagrien ou cappodocien par exemple, ou d'une collection historique.

Mais le seul rapport de la *Philothée* et de la *Charité* dans la tradition manuscrite retiendra notre attention, car il permet d'aborder la question de l'authenticité du Discours *Sur la Charité*.

gr. 491, s. XIII–XIV; *Parisinus gr. 1441, s. XI; Parisinus gr. 1442, s. XIII; Parisinus gr. 1454, s. X; Parisinus gr. 1532, s. XII; *Parisinus gr. 1597, s. XIII; *Parisinus, Suppl. gr. 395, s. XVII; *Paris, Coislin 83, s. X; *Patmos, s. Jean *TM'*, s. XII–XIII; *Scorialensis X. III. 9, s. XII; *Sinaï gr. 384, s. XI; Vaticanus, Ottobon. gr. 94, s. XV–XVI; *Vaticanus, Ottobon. gr. 168, s. XVI; Vaticanus gr. 629, s. XVI; *Vaticanus gr. 703, s. XIV; Vaticanus gr. 1723, s. XIV; Vaticanus gr. 2.211, s. XI–XII; *Venise, Marcianus App. II. 21, s. X ex.; *Venise, Marcianus gr. 345, s. XV; *Vienne, Bibl. nat. Hist. gr. 109, s. XIII; Zagora, A 2 (3. 893), s. XVI.

¹ Il existe une version géorgienne du XI^e s. de la *Philothée* et du *Περί Ἀγάπης* conservée à Tiflis et dont M. Richard a l'obligeance de nous obtenir un microfilm. Les versions syriaques, dont les plus anciennes remontent aux V^e–VI^e s., ne contiennent que les Vies de Jacques de Nisibe, de Julien Saba et d'Abraham de Carrhes; la Vie de Jacques de Nisibe existe aussi en version arabe du XII^e s.; sur les trois Vies de Jacques de Nisibe que conserve la tradition arménienne, une seule est une traduction, les autres des compilations.

Sur l'ensemble des 50 manuscrits qui forment actuellement la tradition grecque, — 9 d'entre eux ne renfermant que de courts extraits — 29 contiennent à la fois la *Philothée* et la *Charité*; 20 donnent la *Philothée* sans la *Charité*; 1 seul, la *Charité* sans la *Philothée*: c'est l'Athos, Lavra A 74, copie tardive du XVII^e s. qui reproduit avec le discours de Théodoret une élégie de Grégoire de Nazianze *Sur le désir de Dieu* et un hymne de Synésios.

Or, l'association de la *Charité* et de la *Philothée* est garantie par les manuscrits les plus anciens. En effet, parmi les 6 manuscrits des IX^e–X^e s., seul le Parisinus gr. 1454 (X^e s.) omet le *Περὶ Ἀγάπης*; parmi les 5 manuscrits du XI^e s., seuls l'Athos, Vatopedi 237 (XI^e s.), le Vaticanus 2.241 (XI^e–XII^e s.), et le Br. Mus. add. 40.655 (XI^e–XII^e s.) n'ont pas le *Περὶ Ἀγάπης*; parmi les 12 manuscrits des XII^e–XIII^e s., 4 seulement n'ont pas le *Περὶ Ἀγάπης*. Par conséquent, sur ces 23 manuscrits de date ancienne, 15 manuscrits témoignent des liens qui unissent les deux ouvrages: ils comptent parmi eux l'Athos, Protaton 26 et tous les chefs de file des groupes que nous avons pu constituer.

Sans doute ne faut-il pas attribuer trop d'importance au fait que dans le Sinaïticus gr. 384 (XI^e s.), les folios ont été intervertis de sorte que le *Περὶ Ἀγάπης* est incorporé à la *Philothée*, car le début de la *Philothée* ayant disparu, le déplacement peut être accidentel. Mais, dans ce manuscrit, le *Περὶ Ἀγάπης* porte le numéro d'ordre *λα'*. Il va sans dire que ce qui reste des 30 chapitres de la *Philothée* est également affecté d'un numéro. Or, et ceci ne semble pas avoir été mis en évidence, si ce n'est par quelques catalogues, d'autres manuscrits qui comptent les chapitres de la *Philothée* font précéder le titre de la *Charité* du même numéro d'ordre. Ce sont d'abord tous les manuscrits du groupe dont l'Athos, Protaton 26 est le chef de file: l'Athos, Lavra 333 Γ 93 (XIII^e s.), l'Athènes, Bibl. nat. 277 (XIII^e s.), le Moscou, Bibl. syn. 350 (Vladimir 181) (XII^e s.) ainsi que l'Athos, Lavra A 74 (XVII^e s.). Le Sinaïticus gr. 384 (XI^e s.) et l'Athos, Pantocrator 54 (X^e s.) d'une part et le Parisinus gr. 1597 (XIII^e s.) donnent en faveur de cette mention le témoignage des deux grands groupes divergeants que vient corroborer celui du Vindobonensis, Bibl. nat. hist. gr. 109 (XIII^e s.). La valeur que nous attachons au groupe très homogène du Protaton 26 garantit donc la tradition manuscrite de la division en chapitres et le rattachement par la mention *λα'* du *Περὶ Ἀγάπης* aux trente chapitres

qui constituent l'*Histoire Philothée* dont il est ainsi l'ultime chapitre¹.

Lorsque le titre du discours, qui peut être *περὶ ἀγάπης*, ou *περὶ θείας ἀγάπης*, ou *περὶ τῆς θείας ἀγάπης*, est précédé de son numéro d'ordre, il ne porte pas de rappel de nom d'auteur, sauf dans le Parisinus gr. 1597. Sinon, il commence par la mention τοῦ αὐτοῦ Θεοδοῦλου, ou simplement τοῦ αὐτοῦ, comme dans le Moscou, Bibl. syn. 209 (Vladimir 180) du X^e s. Mais le Patmos, S. Jean l'Evangéliste 340 (XII^e s.), le Coislin 83 (X^e s.) et le Parisinus gr. 1441 (XI^e) n'ont ni rappel de nom d'auteur ni numéro d'ordre.

En outre, quatre manuscrits qui appartiennent à la même famille et dont le chef de file est le Marcianus gr. App. II. 21 (X^e s. ex.) sont formels: après l'*ἁμῇν* de la doxologie du *Περὶ Ἀγάπης*, leurs copistes ajoutent τέλος σὺν θεῷ τῆς φιλοθέου ἱστορίας. Ils se peut que d'autres manuscrits dont nous n'avons pas achevé la collation portent la même indication.

Non seulement la tradition manuscrite, mais l'auteur du *Περὶ Ἀγάπης* rattache explicitement ce discours à la *Philothée*. Dès le début de la *Charité*, il évoque «des athlètes de la vertu et les récits que nous leur avons consacrés»² et, dans le développement il revient encore sur «des athlètes de la vertu dont nous avons résumé la vie»³; il renvoie également au prologue de la *Philothée* où il avait expliqué que quelques exemples suffisaient à donner une preuve de la vertu des moines et à caractériser leur genre de vie⁴. Ces mentions déjà relevées par Garnier dans sa *Dissertation*⁵, valent une signature, si l'on veut bien se rappeler l'habitude qu'avait Théodoret de faire allusion à ses ouvrages, de les recenser ou d'y renvoyer ses lecteurs⁶.

La marque de Théodoret se trouve aussi dans la composition et le style. Les anciens, il est vrai, étaient experts en l'art d'imiter

¹ Deux *recentiores* portent une autre mention numérique: le Vaticanus 1723 (XIV^e s.) a seulement λ dans la marge, autant que j'ai pu lire la photocopie de ce manuscrit détérioré; le Lond. Brit. Mus. Arundel. 546 précède le titre de β'.

² *Charité*, 1497 A 1-3.

³ *Ibid.*, 1517 B 8-9.

⁴ *Philothée* 1292 A-B; cf. la conclusion, 1495 B.

⁵ *Diss.* II, p. 303 (PG 84, 252-253).

⁶ Cf. P. Canivet, *Histoire d'une Entreprise apologétique*, (citée: *Entr. apol.*), Paris, 1958, p. 51, n. 1.

et l'on pourrait objecter à l'attribution traditionnelle du *Περί Ἀγάπης* que son caractère oratoire est peu conforme au style volontairement simple et parfois hâtif de la *Philothée*. Mais, nous le remarquons naguère à propos de la *Thérapeutique*, la variété de style dans des textes dont l'écriture peut être successivement très appliquée ou précipitée est précisément le propre de Théodoret. D'ailleurs, il est incontestable que si le plan des *vitae* est quelquefois un peu flou, l'ensemble est très cohérent, bien construit, avec une introduction et une conclusion qui se répondent. Or, dans la *Charité* nous retrouvons le style de Théodoret. Par exemple, les comparaisons, volontairement accumulées, sont à peu près celles qu'on a lues dans les *Discours sur la Providence* ou la *Thérapeutique*¹, empruntées aux métiers, à la physiologie². Les procédés rhétoriques de Théodoret y sont utilisés, les antithèses comme il les aime, le vocabulaire agonistique auquel la *Philothée* nous avait habitués³, l'affectation de désigner un bien par un autre, comme faisaient les écrivains attiques⁴, les images souvent classiques et bien fondues dans la prose⁵, et surtout les métaphores conduites jusqu'à l'extrême limite de ce qui est pour nous tolérable, mais qui traduisent le goût oriental de Théodoret pour l'expression ornée, parfois précieuse, mais ici infiniment délicate et charmante.

Très riche en citations scripturaires dont il est une sorte de paraphrase, le *Περί Ἀγάπης* est évidemment l'œuvre d'un exégète. On s'étonnera sans doute que l'auteur n'ait pas eu recours aux Épîtres de S. Jean : Théodoret ne les a pas commentées, mais il a fait un commentaire des Épîtres de S. Paul auquel le *Περί Ἀγάπης* fait écho par son ton ardent, tandis que le *Cantique des Cantiques* l'impreigne de la poésie et du sens mystique qui carac-

¹ Théodoret de Cyr. *Thérapeutique des maladies helléniques*, Coll. «Sources Chrétiennes», n° 57 (1958), t. I, p. 60 ss.

² Comparer *Charité* 1497 C—1500 A et le début du III^e Discours sur la Providence (PG 83, 593 A—596 A), et trad. Y. Azéma, Paris, 1953, p. 140—142.

³ Cf. Théodoret et le monachisme, p. 244—247.

⁴ Par exemple, *Charité*, 1505 C et 1512 C; cf. Platon, *Rép.*, VIII, 560 d; Julien l'Empereur, *Misopogôn*, 351 C; et encore, chez Théodoret, *Ép.* III Sakk., dans l'édition de Y. Azéma, *Théodoret de Cyr. Correspondance*, Coll. «Sources Chrétiennes», n° 40 (1955), t. I, p. 75—76; *Ép.* 141, à Marcel, abbé des Acémètes (PG 83, 1365 B 10—11).

⁵ *Charité*, 1508 C: *εὐρέα ὥτα θαλάσσης*, «le dos de la mer»; cf. II., VIII, 501.

térisent le commentaire que Théodoret lui a consacré en optant résolument pour une interprétation spirituelle de l'ouvrage¹.

L'auteur du *Περὶ Ἀγάπης* est en même temps pénétré d'une culture classique qui transpire sous son texte. Ainsi, lorsqu'il oppose les épreuves inhérentes à l'existence et son fragile bonheur, il procède à la manière des orateurs et parle, comme dans les *Discours sur la Providence*, de la fortune qui court comme le fleuve le long des berges immuables²; comme dans un chapitre de la *Thérapeutique* où Théodoret définissait le but de la vie selon les philosophes³, le *Περὶ Ἀγάπης* reprend le thème de l'échelle traditionnelle des biens, santé, beauté, richesse, et en fait la critique à la lumière de l'Écriture⁴. Quand l'auteur du *Περὶ Ἀγάπης* évoque la contemplation divine, il désigne volontiers Dieu comme la Beauté, τὸ κάλλος, et ajoute la réserve très platonicienne de ὡς δυνατόν⁵; enfin, quand il explique un passage de l'Écriture où l'amour est décrit comme une ivresse, un délire ou une envolée de l'âme, il y mêle des souvenirs profanes, l'envol platonicien de l'âme, le délire bachique et peut-être le bateau ailé de Pindare⁶.

Ces images sont évidemment communes à tous les spirituels⁷. Mais précisément, et mis à part le langage agonistique déjà mentionné, on ne trouve dans le *Περὶ Ἀγάπης* aucun autre élément du vocabulaire déjà couramment employé dans les ouvrages qui traitent du monachisme, tels que l'*Histoire Lausiaque*, et qui traduisent l'influence d'Évagre, pas plus qu'on ne rencontre cette terminologie dans la *Philothée* ou les autres œuvres de Théodoret⁸.

¹ Voir la Préface du Commentaire du Cantique des Cantiques, PG 81, 28ss., surtout 43—47: excellent exemple des introductions qui précèdent les commentaires scripturaires de Théodoret, dans lesquelles il dégage le σκοπός, l'intention de l'écrivain sacré.

² Voir aussi l'Ép. 33 (PG 83, 1212 B 4—7).

³ Thérap., XI, 6—48.

⁴ Charité, 1505 B, 1512 C, 1517 C—D; cf. Thérap., XI, 13—14 et la note 2.

⁵ Charité, 1501 B—C; cf. Théodoret et le monachisme, p. 270—271.

⁶ Charité, 1501 D; cf. Théodoret et le monachisme, p. 269.

⁷ Par exemple, Histoire Lausiaque, LV, p. 147, 17—19 Butler.

⁸ Si Théodoret emploie, avec τὸ πλεον pour désigner l'amour de Dieu, ὁ ἔως et ὁ πόθος qui sont très fréquents chez Évagre (cf. R. Draguet, L'Histoire Lausiaque, une œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre, dans Revue d'Histoire Ecclésiastique, t. XLI (1946), p. 336 et t. XLII (1947), p. 5) aussi souvent que ἀγάπη, on ne trouve pas, par exemple, les mots ἀνάθεα (cf. Théodoret

L'exégète et l'humaniste qui écrit le *Περὶ Ἀγάπης* est aussi un antiochien qui ne manque pas, en passant, de souligner la dualité des natures dans le Christ: «La robe de l'humanité, écrit-il, n'a pas caché la beauté de la divinité, mais bien qu'enveloppé de cette robe, il laisse éclater les reflets éclatants de sa belle jeunesse»¹.

Si l'on pouvait dater exactement le *Περὶ Ἀγάπης* en le situant précisément dans le contexte biographique de Théodoret, on en confirmerait encore l'authenticité. Le P. Garnier émettait déjà l'hypothèse selon laquelle le *Περὶ Ἀγάπης* se situerait autour des années 449². Tillemont, au contraire, avance très nettement la date de la *Philothée* sans en détacher pour autant la *Charité*³. Il semble que Garnier ait eu raison, car les arguments qu'il pressentait sans les avoir encore dégagés s'avèrent fort intéressants.

En effet, l'auteur du *Περὶ Ἀγάπης* cite avec tant d'insistance et d'émotion les passages de S. Paul sur l'acceptation des souffrances et la conformité amoureuse au Christ crucifié, qu'il est difficile de ne pas y deviner l'épanchement personnel d'un homme en butte aux incompréhensions et aux vexations les plus éprouvantes. Fidèle à ses amis, souffrant de se sentir des ennemis, mais fermement attaché à la tradition de foi, l'évêque de Cyr, on le sait, se tenait dans une situation difficile. Tandis que la théologie cyrillienne s'imposait en Orient, les partisans d'Eutychès l'accusèrent de nestorianisme, malgré l'acte d'union de 439 auquel il avait pourtant acquiescé après l'avoir peut-être lui-même rédigé; d'abord astreint par Théodose à la résidence forcée, puis déposé au Latrocinium d'Éphèse en 449, il s'exila dans son monastère, sans doute à Apamée. Or, entre la correspondance de Théodoret de 447 à 451 et le *Περὶ Ἀγάπης*, il existe de singulières résonnances. Ainsi, dans la lettre qu'il adresse durant l'hiver 448-449 à l'avocat Eusèbe⁴, alors que courait le bruit de sa déposition, il se redisait à lui-même le chapitre 8 de l'*Épître aux Romains*, dont il paraphrase les mêmes versets dans le *Περὶ*

et le monachisme, p. 258) ou γνῶσις; ἀθανασία (Charité, 1520 C) n'a pas le sens de vie gnostique, comme il arrive chez Evagre ou Pallade (cf. R. Draguet, o. c., XLII, p. 5).

¹ Charité, 1517 D.

² Diss., II, p. 303-304.

³ Mémoires, t. XV, p. 327.

⁴ Ép. 21 (PG 83, 1197-1204, à partir de 1200 B) et Charité, 1505 B.

Ἀγάπης, avec cette différence qu'au lieu de penser aux moines il applique le texte à tous les fidèles, (encore que le *Περί Ἀγάπης* comme la *Philothée* d'ailleurs soient destinés à tous indistinctement). Quand il écrit dans le *Περί Ἀγάπης*, paraphrasant toujours S. Paul: «Si les peines m'arrivent à cause de la charité, la persécution me paraît plus agréable que la paix, la mort violente plus désirable que n'importe quelle vie; la cause des souffrances s'est changée pour moi en consolation, parce que j'accepte leurs assauts à cause de celui qui est pour moi tout à la fois l'amant et le bien-aimé»¹, on pense à ce passage de l'Épître 141 à Marcel, abbé des Acémètes, dans la seconde moitié de 450, où il fait allusion à la déposition et à l'exil prononcés contre lui et en son absence: «... Le Seigneur nous a humilié et frappé. Nous avons, en effet, considéré ce déshonneur comme un honneur et cet assassinat comme la vie même, car nous avons entendu l'Apôtre dire: Dieu nous a non seulement fait la grâce de croire en lui, mais de souffrir pour lui»². De même, dans l'Ép. 77, Théodoret tire du triple reniement de Pierre une conclusion analogue à celle qu'on lit dans la *Charité*³. A Ibas d'Édesse, qui avait été déposé comme lui, il écrit, sans doute en 450: «Depuis la naissance des premiers hommes jusqu'à nos jours, on peut voir que ceux qui ont mis leur zèle à honorer le Dieu de l'univers ont subi des torts de la part de ceux qui vivaient avec eux et rencontré bien souvent les pires obstacles. De ces hommes, je dresserai la liste complète, si j'écrivais à quelqu'un qui ne connaît pas parfaitement l'Écriture»⁴; or dans la *Charité*, il écrit: «Qui ne sait pour un peu qu'il ait reçu une formation religieuse, que le grand patriarche Abraham... malgré les mille difficultés qu'il rencontra, n'abandonna pas son bien-aimé...»⁵; et précisément Théodoret cite les tribulations et la constance de tous les patriarches. Quand dans le *Περί Ἀγάπης*, il parle d'Abraham encore en ces termes: «Il n'injuria pas ceux qui étaient injustes à son égard», il prête à Abraham une attitude qui n'est peut-être pas explicitement décrite dans la Genèse, mais pour laquelle il a besoin de se donner à lui-même un modèle. Après sa relégation en 448, sa déposition et son exil en 449, il parle bien avec ironie

¹ *Charité*, 1505 C.

² Ép. 141 (PG 83, 1365 B 9—14) avec citation de Philipp. 1, 29.

³ Ép. 77 (ibid., 1249 C 7—12) et *Charité*, 1509 D—1512 A.

⁴ Ép. 132 (ibid., 1349 B).

⁵ *Charité*, 1513 D—1516 A.

de la piété et de la justice de ses adversaires qui l'ont condamné sans l'avoir même entendu, mais il voit en eux des instruments de la Providence qui lui permet d'expier ses fautes et de participer au sort promis aux victimes de l'injustice¹. Dans son Ép. 83 à Dioscore, évêque d'Alexandrie, écrite en 448, Théodoret cite l'exemple de Joseph, très encourageant pour tous ceux qui sont comme lui dans la désolation; c'est la même leçon qui se dégage de l'exemple de Joseph dans le *Περὶ Ἀγάπης*². A la fin de 450 ou au début de 451, soit à la fin de son exil, Théodoret écrivait à Théoctiste, évêque de Bérée: «Accomplit le premier commandement (de l'amour de Dieu) celui qui garde intacte la foi divine, qui déteste comme ennemis de la vérité ceux qui la combattent et qui a une haine ardente pour ceux qui haïssent le bien-aimé»³. Or c'est ainsi que s'achève le *Περὶ Ἀγάπης*: «L'amitié consiste à aimer et à détester les mêmes choses», idée que viennent appuyer quelques citations de Gen. 12, 3 et des Psaumes 138, 17, 21-22 et 118, 113, 97⁴.

Par conséquent, tandis que la tradition manuscrite attribue le *Περὶ Ἀγάπης* à Théodoret, la critique interne confirme cette attribution et rend vraisemblable la date que Garnier avait déjà proposée pour ce petit traité.

En effet si la *Philothée* a été composée vers 444, en tout cas au plus tard en 449, selon l'avis de l'ensemble des historiens actuels⁵, le *Περὶ Ἀγάπης* qui a été rédigé ensuite se situerait donc bien pendant les années d'épreuve.

L'authenticité et la date étant ainsi confirmées, il reste à caractériser ce traité en tant que conclusion et postface de la *Philothée*.

Tout d'abord, l'objet du Discours est explicitement défini: après avoir décrit à partir de quelques exemples, le genre de vie que mènent les ascètes, selon la méthode qui a été précisée dans l'Introduction de la *Philothée*, Théodoret écrit: «Il nous appartient désormais de nous demander, de rechercher, de saisir exactement (*ἐρευνῆσαι, ζητῆσαι, καταμαθεῖν*) où ils ont trouvé l'impulsion (*ὁρμή*) qui leur a fait adopter ce genre de vie, avec

¹ Ép. 126 (PG 83, 1340 B).

² Ép. 83 (ibid., 1265 C 12) et Charité, 1516 D-1517 A.

³ Ép. 134 (ibid., 1352 C 10-D 4).

⁴ Charité, 1520 D.

⁵ Voir un résumé des arguments dans A.-J. Festugière, *Antioche...*, p. 246, n. 1.

quels principes (*λογισμοί*) ils sont arrivés au sommet de la philosophie¹. Déjà, dans l'Introduction de la *Philothée*, Théodoret avait expliqué que les moines se retiraient du monde pour se livrer aux combats de l'ascèse, afin de vaincre le démon, c'est-à-dire pour détruire en eux l'effet des passions et assurer leur équilibre intérieur². Or, Théodoret cherche une autre explication. Pourquoi, sinon parce qu'on risque de ne pas reconnaître chez les moines ce qui fait leur caractère propre et de les confondre plus ou moins avec les philosophes du dehors qui sont également capables de se soumettre à une stricte discipline³; et surtout, parce qu'on risque d'attribuer à un principe humain, à leur volonté ou à des tempéraments exceptionnels, ce qui en fait est l'œuvre de Dieu. «Les faits prouvent que les moines sont capables de dépasser la nature humaine, de transcender les lois qui lui ont été données, de franchir les limites qui lui ont été fixées»⁴: le *Περὶ Ἀγάπης* en donne des exemples, mais la *Philothée* était pleine de promesses de ce genre, d'athlètes qui rivalisaient en vertu et visaient à des pénitences toujours plus originales. Nous avons eu l'occasion de remarquer à propos de la *Philothée* que Théodoret ne parlait jamais de ces chutes vertigineuses dont Pallade ou Cassien ne se privent pas de dénoncer la cause dans la suffisance du spirituel qui se livre inconsidérément à sa ferveur⁵; et nous savons que Théodose le Cénobiarque, plus tard, avait dû créer dans son cénobium de Palestine un quartier réservé aux anachorètes qui éprouvaient des troubles psychiques pour s'être adonnés à l'ascèse en oubliant que sans le Christ ils ne pouvaient rien faire, selon la parole de l'Évangile⁶. Or, nous sommes avec la *Philothée* à une époque où le monachisme se déve-

¹ Charité, 1497 B. Sur l'emploi du mot *ὁμῆ* plutôt péjoratif chez Évangile (cf. Thérap. I, 92 et la note); *λογισμοί* ne désigne pas nécessairement les mauvais mouvements de l'âme; les verbes *ἐπεινῶν* (à l'actif et au moyen), *ζητεῖν* et *μαρθάνειν* sont associés chez Platon, p. ex., dans Apol. 23 b 5, (Théodoret, dans la Thérap., I, 30, cite des passages très voisins), Théét. 173 e 7 etc.

² Philothée, 1284 A 2-3, 1285, 1288 A-B, 1293 B 9-11.

³ Voir A.-J. Festugière, Sur une nouvelle édition du «de Vita Pythagorica» de Jamblique, dans R. E. G. 50, 1937, p. 470-494.

⁴ Charité, 1497 B.

⁵ Cf. Théologie de la vie monastique, p. 243.

⁶ Nous nous permettons de renvoyer à ce texte que nous avons traduit et étudié dans Erreurs de spiritualité et troubles psychiques. A propos d'un passage de la Vie de s. Théodose par Théodore de Pétra (530), dans R. Sc. R. 50, 1962, p. 161-205.

loppe encore sous le signe de la grandeur et du dépassement, autour de la colonne de Syméon le Stylite: les livres sur les Pères du Désert en sont le témoignage, non moins d'ailleurs que l'ensemble de la littérature chrétienne qui invite les fidèles à se dépasser au service de Dieu comme Dieu lui-même dépasse par sa *φιλανθρωπία* tout ce qu'on peut espérer¹. Mais il ne faut pas oublier non plus qu'à cette même époque sévit jusqu'en Orient le Pélagianisme qui sera condamné au concile de Chalcedoine, en 451². Qu'on ne se fasse donc pas d'illusions, disait Théodoret dans la *Charité*: «Ce n'est pas en mettant leur confiance dans leurs forces physiques que les athlètes de la vertu ont pu aimer ce qui dépasse la nature humaine»³, pas plus, dit-il encore, que c'est en se fiant à lui-même que Pierre a pu faire au Seigneur sa triple profession de foi, lui qui avait été capable de le renier trois fois⁴.

Si donc les philosophes du dehors n'ont pu égaler les moines, c'est qu'il faut chercher la source de l'élan ascétique chrétien dans un principe supérieur à la nature: «Si personne au monde n'a pu résister à de telles peines, il est évident que c'est l'amour de Dieu qui a permis à ces gens-là de franchir les limites de leur nature»⁵. Car la vie chrétienne consiste paradoxalement, en

¹ L'expression *ὑπερβῆναι τοὺς τῆς φύσεως παρεσκεύασεν ὁρους* (*Charité*, 1501 B 4) nous invite à préférer la leçon *ὁρους* attestée par plusieurs manuscrits dans la formule *τοὺς ταύτῃ (= φύσει) κεμένους ὑπερέβησαν νόμους* (ibid., 1497 B 13) qu'on lit dans la Sirmondiana (et Migne) d'après la majorité des manuscrits, parce que l'emploi de *τοὺς ὁρους* nous semble plus idiomatique en ce cas assez voisin également du *τοῦ γήρους ὑπερέβη τοὺς ὁρους* de 1516 B 5-6; sur cette expression, cf. *Thérap.*, V, 4 et la note. L'Homélie XXI de Chrysostome ad pop. Antioch. (pour le retour de l'évêque Flavien) est bâtie sur l'idée du sublime et du dépassement: Antioche a dépassé la mesure de l'insubordination par son crime de lèse-majesté et Dieu dépasse à l'égard de l'homme pécheur par sa *φιλανθρωπία* tout ce qu'on pouvait espérer; Flavien, par son courage, son humilité et sa *παρρησία*, dépasse les limites de la nature; Théodose surmonte son *ὀργή* bien naturelle en pardonnant à l'exemple du Christ ce qui est impardonnable. — Cf. A. Gauthier, *Magnanimité, L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, 1951.

² Cf. G. de Plinval, *Pélagie, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne, 1943, p. 380ss.

³ *Charité*, 1497 B 13; ils font néanmoins preuve de *κατρεία* (ibid., C 2), mot qui appartient à la langue des spirituels et qui est en rapport avec *ὑπομονή*, déjà dans la tradition classique et, chez les chrétiens, avec *πίστις*, *ἐλπίς*; cf. A.-J. Festugière, *Ὑπομονή* dans la tradition grecque, dans *R. Sc. R.* 21, 1931, p. 477-486.

⁴ *Charité*, 1509 A-B.

⁵ Ibid., 1501 B.

raison de la condition humaine qui se développe dans le temps sous le signe de la souffrance, à se dépasser sans cesse, ou mieux à croire et à espérer contre toute espérance. Théodoret en donne maint exemples qu'il emprunte à l'Écriture. Il n'est pas sans intérêt de remarquer à ce propos que le *Περί Ἀγάπης* ne parle plus de ces charismes qui, avec les récits de miracles, occupent une si grande place dans la *Philothée*; dans la *Charité*, le miracle permanent qui s'accomplit par le seul effet de l'amour divin consiste à dépasser les possibilités de la nature et, à mesure que le livre se développe, d'aimer la vie malgré et avec ses épreuves pour ressembler davantage au Christ. C'est pourquoi, tout en étant plus lyrique que la *Philothée* où le merveilleux abonde, le ton du *Περί Ἀγάπης* est aussi plus réaliste. Si vraiment il a été écrit dans les années d'épreuve, on ne peut s'empêcher de le rapprocher encore de cette lettre que Théodoret adressait au début de 451 à l'ami des jours sombres, le patrice Anatole: «Le Christ notre Maître nous a accordé la grâce non seulement de croire en lui, mais encore de souffrir pour lui; c'est bien, en effet, la plus grande grâce que de souffrir pour le Maître, grâce que le divin Apôtre va jusqu'à placer au-dessus des plus grands miracles»¹.

Malgré cela, le P. Garnier en un temps où l'on se passionnait sur les rapports de la grâce et du libre arbitre, reprochait vivement à Théodoret de n'avoir pas montré la nécessité de la grâce². C'est vouloir prêter aux anciens nos préoccupations et oublier que l'Orient de Théodoret n'était pas sensibilisé à ces problèmes comme l'Occident de S. Augustin. C'est aussi faire trop peu de cas du *Περί Ἀγάπης*. Évidemment, on chercherait en vain dans ce discours une définition de la grâce, mais il semble pourtant que le contexte dans son ensemble souligne suffisamment la nécessité d'un don de Dieu. Si Théodoret ne dit pas formellement que cette charité est l'amour même dont les Personnes divines s'aiment entre elles au sein de la Trinité dans l'Esprit, il écrit: «Enflammés par le feu d'en-haut . . ., c'est l'amour qui les nourrit, les réchauffe, les habille, leur donne des ailes, leur apprend à voler, les entraîne à escalader le ciel, leur fait voir, autant qu'il est possible, l'être aimé, enflamme leur désir par l'image qu'ils contemplent, éveille le charme et attise la flamme»³. Sans doute,

¹ Ép. 138 (PG 83, 1360 C 10—15), avec citation de Phil., 1, 29.

² Diss., II, p. 303 et III, p. 495.

³ Charité, 1501 B.

dans la *Philothée*, Théodoret a-t-il écrit des passages de la même encre, lorsqu'il évoque, par exemple dans la vie de Julien Saba, le bien-aimé qu'on se représente tout le jour et dont on rêve la nuit¹, mais nulle part dans la *Philothée*, où le mot est d'ailleurs peu fréquent, il n'avait aussi explicitement mis l'accent sur l'*ἀγάπη*. Enfin, cette charité est surnaturelle, parce qu'elle transforme les valeurs, donne un sens à la souffrance, insère l'éternel dans le temporel et assure la résurrection².

Si la vie des moines ne se réduit pas à un effort ascétique, elle ne se confond pas non plus avec une sagesse humaine. A la manière des spirituels de son temps, Théodoret envisage dans la *Philothée* la vie parfaite, tantôt comme un combat, tantôt comme une philosophie. La seconde perspective corrige chez lui la première, en ce sens qu'il introduit dans l'ascèse extrême des Syriens un tempérament grâce à l'idéal grec de mesure et d'équilibre; c'est un fait que les héros qu'il campe dans des attitudes souvent effarantes et inhumaines, possèdent tous les qualités d'équilibre qui lui étaient chères³. Mais les Sages de l'Hellénisme recherchent aussi l'équilibre sans être pour autant des chrétiens. Ce qui distingue précisément ces derniers, c'est l'*ἀγάπη* qui les pousse à se donner à Dieu sans limites. C'est la signification du passage du *Περὶ Ἀγάπης* où Théodoret explique le mot *φιλόθεος*; il l'oppose à *φιλόσοφος*, ou plutôt il montre comment pour le chrétien la Sagesse étant Dieu lui-même, la véritable *φιλοσοφία* s'identifie avec l'amour de Dieu et le parfait *φιλόσοφος* avec le *φιλόθεος* qui est l'amant de Dieu⁴; c'est à la fois rendre compte du titre principal de son histoire des moines de Syrie qu'il désigne effectivement dans ses ouvrages de multiples façons, et préciser le sens de la vie chrétienne, en tant qu'elle se distingue de la conception païenne de l'existence. On sait que c'était déjà une des préoccupations de Théodoret lorsqu'il écrivait la *Thérapeutique* dont la conclusion porte sur la «vertu pratique», thème qu'il

¹ *Philothée*, 1308 AB.

² Charité, 1520 C. Par le baptême, explique-t-il dans le *Commentaire de l'Ép. aux Romains*, 5, 5 (PG 82, 96 D 6-11), nous avons reçu la grâce du S.-E. qui a allumé en nous le désir de Dieu (*τὸν περὶ θεὸν ἐν ἡμῖν ἐπύραυνε πόθον*) et l'amour de Dieu (*φιλεῖν*) nous a été donné par les souffrances et la mort de J.-C. (ibid. 96 D 12-97 C 2).

³ Cf. Théodoret et le monachisme, p. 261 ss.

⁴ Ibid., p. 273 où nous expliquons le passage de Charité, 1513 A, en rapprochant *φιλόπονος* des mots *φιλόσοφος* et *φιλόθεος*.

reprend précisément à la fin du *Περί Ἀγάπης*, puisque l'obéissance à la loi de Dieu est la pierre de touche du véritable amour. Ceci devait être dit et il est remarquable que si la Charité est présente comme principe de la vie chrétienne dans les œuvres ascétiques grecques des IV^e et V^e siècles, aucun auteur ne lui a consacré de traité qui le montre aussi explicitement¹.

Un dernier point mérite d'être mis en lumière. Théodoret, avec toute la littérature du Désert, soulignait dans la *Philothée* la charité mutuelle dont les moines usaient entre eux, leur pratique de l'hospitalité et leur dévouement à l'égard de tous. Il ne revient pas sur ces multiples aspects de la charité fraternelle dans le *Περί Ἀγάπης*, mais, partant de l'exemple de S. Pierre, il en indique la source. Il paraphrase sous forme de méditation Jean 21 ; le Christ parle ainsi à Pierre : « De même que moi je ne t'ai pas laissé tomber quand tu étais ébranlé, de même toi, sois aussi un appui pour ceux de tes frères qui sont troublés et accorde leur un peu de la protection dont tu jouis ; ne pousse pas ceux qui sont en train de glisser, mais redresse-les dans le danger. Je permets que tu butes, mais je ne te laisse pas tomber afin que tu m'aides à maintenir debout ceux qui sont ébranlés »². Ce sera pour Pierre, lui dit encore Jésus, « le moyen de le rembourser à travers ses frères de tout ce qu'il lui devait »³.

Théodoret fait ici plus que déceler le principe de la charité fraternelle que doivent pratiquer les moines et les fidèles. Il justifie en quelque sorte la coutume qui s'imposait depuis la fin du IV^e s. de choisir les évêques parmi les moines, malgré leur résistance et l'incompatibilité qui semble exister entre les deux états. L'interprétation en ce sens de cette page du *Περί Ἀγάπης* est confirmée par deux passages de la *Philothée* où Théodoret fait appel au même texte de Jean 21, 15-17 pour justifier la consécration épiscopale d'un moine dans les vies de Julien Saba et d'Eusèbe de Téléda⁴. Dans la vie de Julien Saba, il s'agit d'une paraphrase de l'Évangile dont le ton et le contenu sont en parfait accord avec ceux du *Περί Ἀγάπης*.

¹ Comparer, par exemple, avec Cassien, Coll. I, 1-7 ; malgré quelques analogies de détail, des lieux communs, le *Περί Ἀγάπης* de Chrysostome (Gaume, t. XII, p. 592-608 = 432 A-443 B) et son *Περί τελείας Ἀγάπης* (ibid., t. VI, p. 340-352 = 287 B-299) visent un tout autre but.

² Charité, 1512 A.

³ Ibid., 1509 A.

⁴ Philothée, 1319 B et 1342 C 12-D 3.

La méditation de Théodoret sur Jean 21 est comme le sommet lyrique du *Περί Ἀγάπης*. En des années où il faisait lui-même appel au pape Léon, elle apporte avec l'éloge du sacerdoce «visage visible du Christ invisible»¹, le plus beau couronnement que Théodoret, moine devenu évêque, et évêque meurtri, pouvait donner à l'Histoire des moines de Syrie qu'il destinait à la sanctification de tous les fidèles.

¹ Cf. Théodoret et le monachisme, p. 274—282, sur le monachisme et l'Église.

La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse

J. DANIELOU S. J., Paris

L'étude scientifique de l'œuvre de Grégoire de Nysse fait aujourd'hui un très grand progrès grâce à l'édition critique mise en train par Werner Jaeger. Mais elle rencontre une difficulté importante du fait que la chronologie des œuvres de Grégoire est difficile à établir. C'est à préciser quelques points de cette chronologie qu'est consacrée cette communication. Je ne reviendrai pas sur ce qui est déjà acquis. J'indique seulement qu'un article d'Ernst Gebhardt¹ a confirmé récemment que le Sermon *εἰς τὴν χειροτονίαν* avait bien été prononcé au Concile de 381. Gebhardt a également éclairé le titre énigmatique de ce sermon, en l'interprétant comme «explication de vote». Je laisserai en général la question des sermons, que j'ai déjà traitée², sauf pour certaines rectifications. Je laisserai aussi de côté certains ouvrages pour lesquels je ne vois pas encore d'indices suffisants. Je concentrerai mon étude sur trois groupes d'œuvres qui se rattachent à trois périodes de la vie de Grégoire: les écrits antérieurs au 1 janvier 379, date de la mort de Basile; la chronologie des œuvres des années 382–383; les œuvres postérieures à 386.

I.

D'abord les écrits de la première période de la vie de Grégoire, qui est l'une des plus obscures, c'est-à-dire celle qui précède la mort de Basile, le 1 janvier 379. La seule donnée qui paraisse acquise est la date du premier ouvrage de Grégoire, le *De virginitate*. Le P. Aubineau est particulièrement compétent sur ce point. Jaeger paraît avoir déterminé avec certitude que l'ouvrage est de 371. En effet Basile est déjà évêque. Or il ne l'est qu'en 370.

¹ *Hermes* 89, 1961, 503–508.

² *Rev. Sc. Relig.* 29, 1955, 346–372.

Grégoire ne l'est pas encore. Or il le sera en 372. Reste donc 371. C'est là une donnée importante, car des contacts avec le *De virginitate* peuvent être une indication pour en rapprocher d'autres traités. Ceci est d'abord le cas d'un ouvrage que Bardenhewer rattachait déjà à la première partie de la vie de Grégoire, le *De mortuis*. On y trouve entre autres choses la même peinture des ennuis de l'existence et en particulier du mariage, d'inspiration cynique.

Une autre raison autorise à voir dans le *De mortuis* un ouvrage de la première période de Grégoire. C'est sa position sur la question de la résurrection. Il traitera cette question dans une série d'ouvrages postérieurs à 379 : le *De opificio*, le *De anima*, le Sermon I *Sur la résurrection*, le *Discours Catéchétique*. Or ce sera toujours sous l'influence du *De resurrectione* de Méthode d'Olympe, en réaction contre Origène. Le souci principal sera d'affirmer l'identité du corps ressuscité et du corps terrestre. Grégoire développe la thèse intéressante d'une information par l'*elōs*, par la forme du corps qu'est l'âme, de ses éléments, en sorte qu'il leur reste uni, même dans l'état intermédiaire. Or dans le *De mortuis* il insiste sur l'aspect inverse, c'est-à-dire sur la différence du corps ressuscité et du corps terrestre. L'ouvrage est donc certainement antérieur aux autres traités qui parlent de la question¹.

D'autres raisons permettent de confirmer le lien du *De virginitate* et du *De mortuis* et de l'étendre aux Homélie *Sur l'Oraison dominicale* et *Sur les Béatitudes* et au traité *Sur les inscriptions des Psaumes*. La présence d'un seul thème ne serait pas une raison suffisante. Mais j'ai été amené, en étudiant plusieurs thèmes, à constater leur parallélisme dans ces trois ouvrages et au contraire leur disparition ou leur transformation dans les ouvrages postérieurs à 379. Quels sont ces thèmes ? Le thème platonicien de la caverne se trouve dans le *De mortuis* (PG 46, 505 D), dans le *De inscriptionibus Psalmorum* (I, 6 ; McDonough, p. 448), dans le *De beatitudinibus* (PG 44, 1193 B ; 1224 D ; 1225 A-B). La caverne (*σπήλαιον*) désigne la vie présente, dont il faut sortir. Or dans une série d'ouvrages d'après 382, la Lettre III (Pasquali, p. 20), le Sermon *Sur Noël* (PG 46, 1141 D), le Sermon I *Sur Saint Etienne* (46, 704 D), le *Contre Apollinaire* (Müller, p. 17), postérieurs au voyage à Jérusalem, une perspective toute différente apparaît, celle du Christ venant illuminer la caverne de la

¹ Je corrige sur ce point ce que j'ai écrit dans Vig. Christ. 7, 1953, 169-170.

vie humaine – et ceci en relation avec le symbolisme de la grotte de Bethléem.

De même, on trouve dans le *De virginitate* (46, 376 C), dans le *De mortuis* (46, 512 B), dans le *De oratione dominica*, dans le *De beatitudinibus* (44, 1193 D), dans le *De inscript. Psalm.* (44, 1220 A) le thème de la vie présente considérée comme un exil. L'habitat normal du *νοῦς* est l'éther (44, 1165 C–D). C'est là que demeurent les anges. L'habitat dans les bas-fonds du cosmos, où s'accumulent les résidus, représente une condition anormale. Or plus tard, Grégoire développera une autre anthropologie, selon laquelle la présence de l'esprit sur la terre – et donc son union au corps de l'homme – est le résultat d'un dessein harmonieux, Dieu ne voulant pas qu'aucune des parties du cosmos soit privée de la présence de l'esprit. C'est ce que nous trouvons en particulier dans le *De infantibus*.

Les éléments communs à ces différents textes portent tous la marque d'une influence platonicienne, soit directe, soit à travers Platon, soit à travers Origène; les trois sources sont certaines. Le fait d'une influence platonicienne ne suffirait pas à déterminer la date de ces traités. Car cette influence se retrouvera aussi plus tard. Mais il s'agit de thèmes précis, qui n'apparaissent que là, qui sont ensuite modifiés ou supprimés. Ceci dès lors prend une valeur plus grande et permet de reconnaître dans cet ensemble l'expression d'une période initiale de la pensée de Grégoire, non encore marquée par la réaction contre l'origénisme à partir de 379.

Pour le traité sur *Les Inscriptions des Psaumes*, on peut ajouter une autre indication. La première partie porte sur le *σκοπός* du Psautier, qui est la béatitude. La préface explique qu'il faut dégager l'*ἀκολουθία*, l'ordre organique par lequel le psautier décrit les étapes de la recherche de la béatitude. Cette notion d'*ἀκολουθία*, comme je l'ai montré¹, sera la clef de la méthode de Grégoire. En particulier il l'opposera en 379 à la méthode de Basile. Il semble que les traités sur les Psaumes marquent son apparition. L'Homélie *Sur le Ps. 6* se rattache à la même période.

Un dernier ordre d'indication nous est donné par les allusions dogmatiques communes aux ouvrages dont nous parlons. Elles se réfèrent au Saint-Esprit. Or la question du Saint-Esprit est au cœur des controverses de Basile contre Eustathe de Sébaste à

¹ *Ἀκολουθία* chez Grégoire de Nysse, *Rev. So. Relig.* 27, 1953, 219–249.

cette époque. Le *Traité du Saint Esprit* est de 375. Dans les Homélies *Sur l'Oraison dominicale*, Grégoire souligne que l'Esprit possède la βασιλεία, que ses opérations sont les mêmes que celle du Fils et que les opérations suivent la nature; il prononce le mot de θεότης. De même dans les *Homélies sur les Béatitudes* l'unique allusion dogmatique porte sur le Saint Esprit (1249 D).

C'est pour cette raison qu'il faut sans doute placer aussi à cette époque le traité *De sancta Trinitate*, adressé au médecin Eustathe. Müller a restitué à Grégoire cet ouvrage qui est attribué à Saint Basile par certains manuscrits. Mais l'authenticité grégorienne est certaine. Il s'agit d'une période où Grégoire est l'objet de violentes attaques. Ces attaques sont celles des partisans d'Eustathe de Sébaste, qui se liguent avec les homéens contre les homéousiens auxquels appartiennent Basile, Grégoire, Méléce. Grégoire est attaqué pour affirmer l'unité de la divinité. Ces adversaires y voient du sabellianisme. Ils refusent la divinité à l'Esprit. Ils reprochent aussi à Grégoire l'expression «trois hypostases», comme non traditionnelle. Grégoire devra se défendre contre les mêmes accusations dans sa Lettre 5 *Aux gens de Sébaste*.

L'ensemble de ces remarques permet de tenter un premier classement de l'activité de Grégoire durant cette période. Le *De virginitate* est de 371. Le *De mortuis* le suit de près. Par ailleurs Grégoire sera exilé de Nysse de 376 à 378. Les Homélies *Sur l'Oraison dominicale* et *Sur les Béatitudes* sont donc ou de 374-376 ou de 378. Je pencherai pour la première date pour les premières, très proches du *De mortuis*, pour la seconde pour les autres. Le *De Trinitate* est de la période du conflit aigu avec Eustathe, donc de 375, qui est la date du *De Spiritu Sancto* de Basile. Enfin le traité *Sur les Psaumes* pourrait être de la période de l'exil, entre 376 et 378. Le Sermon *Sur le Ps. 6* est alors de 378. Voici ce qui concerne cette première période.

II.

La seconde période de la vie de Grégoire va du 1 janvier 379, date de la mort de Basile, à 385. C'est le temps des grands ouvrages doctrinaux, dont la chronologie est maintenant à peu près sûre et que je rappelle pour mémoire. Au début de 379, *La création de l'homme*, offert par Grégoire comme cadeau de Pâque à son frère Pierre, qui n'est pas encore évêque de Sébaste; durant

l'été 379, l'*Hexaméron*, qui complète le traité précédent; au printemps de 380, durant un séjour de trois mois à Sébaste (mars, avril, mai) l'*Adversus Macedonianos*, que Jaeger fixe justement avant le Concile de 381 et dont Grégoire reprendra le thème dans un discours au Concile¹; à l'automne 380 le *De anima et resurrectione*, qui rapporte le dernier entretien de Grégoire et de sa sœur Macrine, morte en décembre 379; au début de 381, les deux premiers livres *Contre Eunome*, qui sont sûrement datés, car nous avons une correspondance à leur sujet de Grégoire avec son frère Pierre, maintenant évêque de Sébaste, ce qu'il n'est que depuis la fin de 380² – et par ailleurs Jérôme nous dit que Grégoire les lut à lui et à Grégoire de Nazianze lors du Concile de mai 381³; durant l'hiver 381–382, le troisième livre *Contre Eunome*, de beaucoup le plus long; enfin durant l'hiver 383–384, la *Réfutation de la confession faite par Eunome* au synode de Constantinople de mai 383. Reste la question du *Contre Apollinaire*.

Il se rattache en effet à un problème de chronologie qui vient d'être peut-être renouvelé. Cinq ouvrages de Grégoire traitent de la question de l'état du Christ après la mort, les livres III et IV *Contre Eunome*, la Lettre III *A Eustathia, Ambrosia et Basilissa*, le Sermon I *Sur la résurrection*, le *Contre Apollinaire*. L'ordre de ces ouvrages entraîne des conséquences chronologiques importantes. Car la Lettre est écrite par Grégoire au retour d'une mission en Arabie et à Jérusalem, dont la date est controversée. Dans un article de l'*Historisches Jahrbuch* 77, 1958, 63–72, j'avais situé la Lettre avant le Sermon. Or le sermon est de Pâque 382. En ce cas la mission de Grégoire aurait suivi le Concile de 381. Mais Dom Lebourlier, dans deux articles de la *Rev. Sc. Phil. Théol.* 46, 1962, 629–650; 47, 1963, 161–181, a montré, de façon qui me paraît convainquante, que l'ordre chronologique est celui-ci : *Contre Eunome* III durant l'hiver 381–382; Sermon I *Sur la résurrection* à Pâque 382; Lettre *A Eustathia* . . . à l'automne 382; *Contre Apollinaire* durant l'hiver 382–383; *Contre Eunome* IV

¹ Gomes de Castro, *Die Trinitätslehre des heil. Gregor von Nyssa*, 1938, p. 13.

² Il lui adresse également alors le traité *Sur la différence de l'essence et de l'hypostase*.

³ C'est sans doute durant le Carême de 381 que Grégoire prêche ses *Homélie*s *Sur l'Ecclésiaste*. Comme Jaeger l'a noté, elles décrivent un état de l'Eglise antérieur au Concile de 381. Et par ailleurs elles développent des thèmes voisins des traités I et II *Contre Eunome* sur la transcendance.

à la fin de 383. La clef de la question est la doctrine de la divinité restant unie à l'âme et au corps du Christ entre sa mort et sa résurrection. Cette doctrine est ignorée de *Contre Eunome* III; elle est présentée comme une découverte dans le Sermon de Pâque; elle est ensuite considérée comme acquise dans les œuvres suivantes. Il suit de cela que la mission de Grégoire aurait suivi non le Concile de 381, mais le synode de 382, que nous connaissons bien par la Lettre *Tò μὲν ὡς* adressée à Damase et conservée par Théodoret.

Par là est assurée la date du *Contre Apollinaire*. Dans sa Lettre *A Eustathia* . . . , Grégoire se plaint d'être l'objet d'accusation sur le plan christologique: les uns l'accusent d'apollinarisme, d'autres de parler de deux Fils, c'est-à-dire d'être diphytite, à la manière dont Théodore de Mopsueste commence à l'être. C'est donc bien dans ce climat de controverse christologique que se situe la rédaction du *Contre Apollinaire*, qui est contemporain de la Lettre, et donc de l'hiver 382-383, le seul où Grégoire n'a pas d'autres grands travaux en chantier. Par ailleurs c'est durant cet hiver que se situent bien trois sermons qui forment un ensemble: le Sermon *Sur la Nativité* (46, 1128 A-1149 C); qui annonce le Sermon *Sur la divinité du Fils et de l'Esprit*, prononcé au synode de mai 383: il y est question de christologie et par ailleurs Grégoire y parle de la grotte (σπήλαιον) de Bethléem, de manière analogue à ce que nous trouvons dans sa Lettre *A Eustathia* . . . et dans le *Contre Apollinaire*, après son retour de Terre Sainte; le Sermon I *Sur Saint Etienne*, qui suit sûrement le précédent, reprend le thème de la grotte et combat à la fois pneumatomaques et christomaques, comme dans le Sermon du synode de 383; enfin le Sermon *Sur l'Epiphanie*, qui est sûrement de cette année, car, comme l'avait déjà noté Bardenhewer, il tombe dans une année où le 1 janvier était un dimanche, ce qui n'est vrai que du 1 janvier 383 durant cette époque. Je l'avais noté dans ma chronologie. Mais j'avais situé les deux premiers sermons en 386, parce que je les croyais liés au sermon II *Sur Saint Etienne*, que je datais avec Bardenhewer de 386¹. Mais ce lien n'est pas nécessaire.

Reste enfin une autre question. La Lettre I de Grégoire de Nyse, adressée à Flavien d'Antioche, rapporte les mauvais traitements dont il a été l'objet de la part d'Helladios au retour

¹ Rev. Sc. Relig. 29, 1955, 365-367.

d'un séjour à Sébaste, en été. Récemment Honigmann¹ et le P. Devos² ont établi que cette Lettre était de l'été 383. Elle paraît en effet consécutive au mécontentement éprouvé par Helladios à la suite de la division de la Cappadoce, réunifiée par Théodose en 380 et à nouveau séparée à la fin de 382. Mais le P. Devos croit pouvoir en conclure que la Lettre n'est pas de Grégoire de Nysse, mais de Grégoire de Nazianze, à qui d'ailleurs la tradition manuscrite l'attribue. Mais cette attribution se heurte à une difficulté que reconnaît Devos : l'auteur de la Lettre déclare qu'il a été chargé par le Concile (de 381) d'une responsabilité semblable à celle d'Helladios : ceci est vrai seulement de Grégoire de Nysse, qu'un décret de Théodose subséquent au Concile, nommait témoin de la foi pour la Cappadoce avec Otreios de Mélitène et Helladios de Césarée. Mais cette difficulté n'est pas la seule : Grégoire de Nazianze n'avait rien à voir avec Sébaste, avec laquelle au contraire Grégoire de Nysse avait des liens de famille ; son frère en était alors évêque. Par ailleurs Grégoire de Nysse est lié avec Flavien, tandis que Grégoire de Nazianze avait soutenu Paulin contre lui pour le siège d'Antioche en 381. La Lettre fait allusion à des relations entre les pères de l'auteur et d'Helladios, ce qui s'explique bien mieux pour Grégoire de Nysse, dont le père enseignait à Césarée, d'où était Helladios.

Aussi bien la Lettre s'explique très bien par la situation de Grégoire de Nysse. Nous avons vu qu'en rentrant de Jérusalem à l'automne 382, il rencontre une atmosphère de soupçon. Il se plaint, dans la Lettre 16 *A Stratégios* qu'on lui donne de bonnes paroles et qu'on l'attaque par derrière. Dans la Lettre *A Eustathia* . . . , il dit qu'il lui faut monter à la métropole (Césarée) et qu'il désire vider son cœur avant. Ceci paraît indiquer une situation tendue avec Helladios. Il se plaint à Otreios de Mélitène (Epist. 10) des ennuis qu'il a. La Lettre *A Flavien* parle du danger que le mal qui règne en Cappadoce s'étende à Antioche. Ceci paraît une allusion à des attaques dont Grégoire est l'objet et dont Flavien pourrait aussi être atteint. La séparation de la Cappadoce au cours de cet hiver a dû achever de rendre Hella-

¹ Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient chrétien^{*} Bruxelles, 1961, p. 22-35.

² S. Grégoire de Nazianze et Hellade de Césarée en Cappadoce, An. Boll. 79, 1961, 91-101.

¹² Cross, *Studia Patristica* VII

dios irritable. Peut-être accuse-t-il Grégoire, qui a été à Constantinople en mai 383, pour le synode qui entendit la confession d'Eunome, de n'avoir pas défendu sa cause. On s'explique dès lors qu'au cours de l'été 383 il passe à l'égard de Grégoire à des hostilités déclarées et refuse de l'admettre à partager la liturgie qu'il célèbre: c'est ce dont se plaignait déjà Grégoire à Eustathia: on dresse un autel en face de son autel.

Reste que cette Lettre *A Flavien* contient une énigme inexpiquée. Elle fait allusion au fait que l'auteur a été à Sébaste «pour y célébrer la mémoire du très bienheureux Pierre pour la première fois et les célébrations coutumières des martyrs». Pour les martyrs on penserait – c'est ce que fait Pasquali – au XL martyrs de Sébaste; mais Grégoire dit que la chaleur est accablante; or la fête des XL est le 9 mars – et les sermons de Grégoire à Sébaste à cette occasion en 380 soulignent qu'il gèle à pierre fendre. Par ailleurs qui est ce Pierre, dont on célèbre pour la première fois la mémoire? On penserait normalement à Pierre de Sébaste, le frère de Grégoire. Mais il semble difficile qu'il soit mort en 382. En effet Palladios nous dit (PG 47, 61) qu'Olympias, l'amie de Grégoire de Nysse et de Jean Chrysostome, distribua des terres et de l'argent, dont Pierre de Sébaste fut l'un des bénéficiaires. Ceci ne peut se passer qu'après 380, car en 386 Théodose avait confisqué les biens d'Olympias pour ne les lui rendre qu'en 390. Pierre de Sébaste paraît donc exclu. S'agit-il d'un autre évêque de Sébaste, du nom de Pierre, comme le pense le P. Devos? Mais pourquoi cette «première» commémoration? L'énigme reste entière.

III.

Un dernier groupe d'œuvres de Grégoire peut être rattaché à la fin de sa vie, après 385. Ce qui caractérise ces œuvres est d'abord les allusions que Grégoire y fait à sa vieillesse. Le critère n'est pas absolument décisif. Car on trouve déjà des allusions de ce genre dans des ouvrages comme le sermon du synode de 383. Mais il constitue cependant une indication importante. Jaeger se fonde sur lui par exemple pour situer le *De professione* vers 390. En fait il a besoin d'être complété par d'autres données. C'est le cas pour les ouvrages dont nous parlerons. D'autre part les œuvres de cette période sont pour la plupart destinées à des moines. Elles correspondent à une période où Grégoire, qui a perdu

en 385 sa femme Théosébie, qui ne sera plus occupé par la cour de Constantinople, à partir du moment où Théodose se fixera à Milan en 388, se consacre plus particulièrement à l'organisation du monachisme basilien¹.

Certains petits traités dogmatiques se rattachent à cette période. C'est le cas de la Lettre *Sur l'apollinarisme* adressée à Théophile d'Alexandrie. Celui-ci succède en effet à Timothée en 385. C'est le cas également de l'opuscule sur le verset : *Cum subiecta fuerint illi omnia*. Je parlerai plus particulièrement du traité *Sur les enfants prématurément enlevés* (ἄωγοι). Il est adressé à un haut personnage, Hiérios, que la Lettre VII, qui lui est également adressée, qualifie d'ἡγεμὼν et présente comme ayant pouvoir de vie et de mort. Grégoire fait allusion à sa vieillesse qui doit le dispenser de flatter son correspondant, ce dont d'ailleurs il ne se dispense pas, le comparant en particulier à Argus, le πολυόμματος. Le même thème de la vieillesse qui dispense de la flatterie se trouve dans la Lettre VIII *A Antiochianos*, qui est de la même époque. Grégoire apparaît en pleine possession de son métier : le traité est remarquablement construit : une introduction montre la difficulté du sujet ; puis une démonstration en deux parties : la τάξις qui rattache la question au problème général de l'homme (172 B), l'ἀκολουθία qui applique les principes généraux au cas particulier (177 B) ; vient alors un résumé des conclusions (πεφάλαιον) (192 A).

Grégoire par ailleurs apparaît en possession des thèmes majeurs de sa pensée : une vue positive de la situation de l'homme dans le monde, où le platonisme du début est corrigé par le courant stoïcien de Panétius et de Posidonius ; la doctrine plotinienne de l'ordination foncière de l'intelligence à la vision de Dieu : la doctrine de l'esprit comme perpétuelle croissance. Par là est résolu le problème : les enfants morts prématurément sont des esprits ordonnés à la vision de Dieu ; mais ils auront à croître dans cette vision et sont en ce sens désavantagés sur les adultes. Une indication nous situe après 386. Jérôme nous apprend dans l'*Adversus Rufinum* (III, 28) que Rufin avait demandé à Didyme d'écrire un traité sur le même sujet. Le P. Doutreleau a montré que ce traité fut écrit en 386². Didyme, nous dit Jérôme, expli-

¹ Voir J. Daniélou, Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme, dans *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 131-141.

² Didyme l'Aveugle. Sur Zacharie, I, p. 25.

quait que les enfants morts prématurément étaient des esprits qui ayant peu péché dans leur vie antérieure ne faisaient que «toucher la prison du corps». Ceci est une thèse directement origéniste. On peut se demander si le traité de Grégoire n'en est pas une réfutation, sur la suggestion de Hierius.

Mais nous pouvons surtout rattacher à cette époque des traités où Grégoire s'adresse à des moines et où il développe les principes de la vie spirituelle. De même qu'il avait complété Basile sur le plan spéculatif, il le complète sur le plan mystique. Il donne au monachisme la mystique qui lui manquait. A cet ordre d'ouvrages, sûrement datés, se rattache le *De professione christiana* où Grégoire parle de sa vieillesse, ce qui amène Jaeger, nous l'avons dit, à le dater de la fin de la vie de Grégoire. Il est adressé au moine Harmonios. Il a été étudié par Jaeger (*Opera minora*, II, 429-439) qui en a montré la structure rhétorique: il s'agit d'un *πρόβλημα* à discuter. Le *De perfectione* adressé au moine Olympios aborde le problème de la perfection et montre qu'elle consiste dans un perpétuel progrès: c'est un thème caractéristique des dernières œuvres de Grégoire.

C'est entre 390 et 394 qu'il a dû prêcher à Constantinople ses admirables Homélies *Sur le Cantique des Cantiques*. Elles sont dédiées à Olympias. Mais on peut supposer qu'elles ont été données à la communauté de femmes qu'Olympias avait groupée autour d'elle à Constantinople. Par ailleurs il est vraisemblable que c'est après 390. Car entre la mort de son mari, en 386, et 390, Olympias avait reçu de Théodose l'interdiction d'entretenir des relations avec les évêques présents à Constantinople. On imagine difficilement que ces Homélies d'inspiration mystique aient été données à Nysse. Les sermons donnés par Grégoire dans sa ville épiscopale ont un tout autre ton. Ils concernent avant tout des problèmes moraux. La *Vie de Moïse*, adressée au moine Césaire, contient une allusion à la vieillesse de Grégoire. Il développe le thème de la perfection dans le cadre d'une *θεωγία* de la vie de Moïse, déjà souvent esquissée par Grégoire dans ses œuvres antérieures.

Cette œuvre spirituelle est couronnée par l'*Hypotypose* que Jaeger a restitué à Grégoire et dont il nous a donné le texte authentique. L'ouvrage est comme une somme de spiritualité cénobitique. On a remarqué la place qu'il donne à la prière mystique. Ceci indique une date assez tardive. En effet entre 384 et 390, la Cappadoce et ses alentours réagissent contre les excès

des messaliens. Amphiloque d'Icone réunit contre eux peu après 384 le synode de Side; Flavien d'Antioche un peu plus tard un synode d'Antioche; Létorios de Mélitène les chasse de son diocèse. Tous ces hommes sont des amis de Grégoire qui a sûrement partagé leur attitude. L'*Hypotypose* suppose que cette crise est dépassée et qu'il faut au contraire souligner la valeur de la prière mystique quand elle est dégagée des illusions que présentait le messalianisme¹.

¹ Voir J. Daniélou, Grégoire de Nysse et le messalianisme, R. S. R. 48, 1960, 119—134.

Hypothèse sur le contenu du *Contra Dioscorum* d'Hilaire de Poitiers

J. DOIGNON, Bordeaux

Parmi les ouvrages perdus d'Hilaire de Poitiers figure un court traité contre le médecin Dioscorus, sur lequel nous avons deux témoignages de St. Jérôme: dans la notice du *De uiris inlustribus* sur Hilaire cette indication: «Il y a aussi d'Hilaire ... (un ouvrage) au préfet Salustius ou contre Dioscorus»¹, et cinq ou six ans plus tard, dans la lettre à Magnus, cet éloge: «Dans un petit traité qu'il a écrit contre le médecin Dioscorus, (Hilaire) a montré sa capacité littéraire»².

En ne perdant aucun de ces menus détails³, il est possible,

¹ Extrait de *De uir. inl.* 100, pour lequel nous suivons le texte de Richardson, *Texte u.* Untersuch. XIV, 1, p. 48, sauf en ce qui concerne le mot en capitales: *Est eius* (= *Hilarius*) ... *et Ad praefectum SALUSTIVM siue contra Dioscorum*. Richardson comme Bernoulli et Herdings donnent *Sallustium*, ce qui est la leçon du cod. Vaticanus Regin. lat. 2077, VII^e s. (T de Richardson, V de Herdings) et du cod. Veronensis Capit. XXII, VIII^e s. (25 de Richardson), mais le cod. Paris. lat. 12 161, VII^e s. (P de Herdings, A de Richardson) et le cod. Bambergensis 677, XI^e s. donnent *Salustium*, leçon que nous adoptons pour la raison que nous indiquerons ci-dessous.

² Epist. 70, 5 (éd. et trad. J. Labourt, t. 3, p. 214): *Hilarius ... breuique libello quem scripsit contra Dioscorum medicum quid in litteris possit ostendit*.

³ La présence d'un sous-titre: *contra Dioscorum* avec variante: *contra Dioscorum medicum* pose un problème. La correspondance de St Jérôme offre plusieurs exemples de sous-titres: Epist. 60 *Ad Heliodorum: epitaphium Nepotiani*; Epist. 107 *Ad Laetam: de institutione filiae*; Epist. 22 *Ad Eustochium: de uirginitate* (codd. K Φ de Hilberg) *de uirginibus* (H) *de uirginitate seruanda* (D); or cette lettre est qualifiée de *libellus*. La mention *contra Dioscorum* serait-elle par hasard due à Jérôme? Les œuvres conservées d'Hilaire ne laissent pas apparaître de sous-titre proprement dit, mais une certaine hésitation dans l'intitulé de l'œuvre, ce dernier comportant une formule principale, avec désignation du destinataire, et une formule secondaire: ainsi l'ouvrage, qui chez St Jérôme (*De uir. inl.* 100) s'intitule *Contra Arrianos* est nommé chez Rufin (*Hist. eccl.* X, 31) *De fide* et dans le plus ancien manuscrit avec intitulé (Basilic. D 182, VI^e s., fol. 251 v° et fol. 275 v°: *explicit* des l. 11 et 12) *De Trinitate*. Donc il n'y a pas lieu de récuser l'authenticité des formules variées servant d'en tête au traité *ad praefectum Salustium*. Même emploi du sous-titre dans l'*incipit* du *libellus* «Contre Auxence» dans cod.

croions nous, de se faire une idée de ce que fut ce *libellus*¹ où brillait le talent littéraire d'Hilaire.

Il était adressé à Salustius² qui fut préfet d'Orient³ de 361 à 367 et dont les historiens nous disent qu'il témoignait d'une culture

Paris. lat. 8907, VI^e s., f. 269: *Incipit epistula eiusdem Hilari ad Catholicos de Auzentium* (sic).

¹ Selon E. Arns, La technique du livre d'après St Jérôme, Paris, 1953, p. 106, Jérôme donne de préférence le titre de *libellus* à des traités de forme épistolaire. Pour fixer une ordre de grandeur à l'étendue que pouvait avoir le *Contra Dioscorum*, notons que *brevis libellus* est appliqué à la lettre 52 de Jérôme qui occupe treize colonnes de Migne.

² L'épigraphie (CIL VI, 1764 = Dessau 1255) le nomme *Saturninius Secundus*, l'Onomasticon du Code Théodosien *Secundus praefectus praetorio* (ex.: VIII, 16,7; X, 3, 1; XI, 16, 10; XII, 1, 50; XIII, 1, 4 etc.). Mommsen, Sallustius = Salutius und das Signum, dans Hermes 37, 1902, 443—445, a soutenu que le nom *Sallustius* qui apparaît dans les textes était un *signum* qui devait être lu *Salutius*. De fait le précieux codex d'Ammien Marcellin Vaticanus palat. 1873, IX^e s. provenant de Fulda donne 6 fois sur 10 l'orthographe *Salutius* (22, 3, 1 *Secundo Salutio*; 25, 3, 14; 25, 5, 3; 25, 7, 7; 26, 2, 1; 26, 5, 4), mais deux fois l'orthographe *Salutus* (25, 3, 21; 26, 7, 4), deux fois avec tous les mss. *Sallustius* (23, 5, 6; 29, 3, 7). Outre ces fluctuations de V, il est à noter que l'édition de Gelenius (1533), qui est censé refléter le cod. Hersfeldensis, non moins ancien que le Fuldensis, donne *Salustius* en 22, 3, 1; 26, 2, 1; 26, 7, 4, leçon de P (Basilic. E 27 XVe s.) en 25, 3, 14 et 25, 5, 3. C'est cette dernière graphie que nous adoptons, car elle s'accorde avec celle du cod. Paris. lat. 12161 du *De uiris* de St Jérôme et de plusieurs mss. de l'Hist. eccl. X, 37 de Rufin (F L une fois, O les deux fois) et correspond le mieux à la transcription grecque *Σαλούστιος* chez Libanios (éd. Wolff d'après cod. V), Julien, Sozomène, Théodoret, Zosime. O. Seeck, Die Briefe des Libanios, Texte u. Unters. 30, Leipzig, 1906, p. 263—269, propose de rétablir partout *Salutius*; Clark et E. Schwartz l'ont suivi dans leurs éditions d'Ammien et de Rufin; par voie de conséquence, Foerster a corrigé *Σαλούστιος* en *Σαλούτιος* dans le texte de Libanios, mais non Parmentier dans celui de Théodoret.

³ Son homonyme Flavius Sallustius fut préfet du prétoire des Gaules en 361 et consul avec Julien en 363. Tous les mss. d'Ammien et du Code Théodosien sont d'accord pour orthographier son nom avec deux l. Son consulat a été célébré par le rhéteur bordelais Latinus Alcius Alethius (cf. Auson., Commem. prof. Burdig. 2, v. 24—25). Flavius Sallustius accompagnait Julien lors de sa visite aux travaux de reconstruction du Temple de Jérusalem (Amm., 23, 1, 6) qui furent entrepris dans un esprit anti-chrétien. F. Cumont, Salluste le philosophe, dans Rev. de Philologie 16, 1892, 52—58, voit en lui l'auteur du traité *Περὶ θεῶν καὶ κόσμου* où les chrétiens sont traités «d'athées» réduits à quelques endroits de la terre (chap. 18). Le point de vue de Cumont vient d'être repris et vigoureusement soutenu par R. Etienne, Flavius Sallustius et Secundus Salutius, dans Rev. Et. anc. 65, 1963, 104—113; cet auteur combat la thèse défendue par G. Rochefort dans son édition de «Saloustios, Des dieux et du monde» (Paris, Les Belles-Lettres 1960), selon laquelle ce traité serait l'œuvre de Saturninius Secundus Salutius.

raffinée¹ et se montra d'autre part assez tolérant pour les chrétiens². Secundus Salustius avait été questeur de l'empereur Julien en Gaule en 355³ et, à ce titre, il avait dû, en Aquitaine, dont il avait été naguère *praeses*⁴, bien connaître Hilaire qui venait de monter sur le siège épiscopal de Poitiers. Julien, jusqu'en 361, se ménageait en Gaule la sympathie des chrétiens⁵; à telle enseigne qu'Hilaire n'hésita pas à invoquer le témoignage de Julien dans le différend qui l'opposa aux évêques ariens lors du synode de Béziers⁶ (première moitié de 356); or, dans une affaire délicate, comme l'était celle-ci, le rôle de principal acteur était tenu par Salustius⁷.

Devenu préfet d'Orient peu après le retour d'exil d'Hilaire, Salustius avait sous sa juridiction l'Egypte où Athanase, en 362, avait fait une rentrée bruyante, dont les partisans du néo-paganisme de Julien s'étaient émus⁸. A Ecdicius, préfet d'Egypte, qui a tendance à fermer les yeux sur la renaissance du péril chrétien⁹, l'empereur recommande une politique de restauration de

¹ Cf. Julien, Oratio VIII, 252 a (éd. Hertlein, p. 326): *ἄνδρα εἰς τοὺς πρώτους τῶν Ἑλλήνων τελοῦντα καὶ κατ' ἐννομίαν καὶ κατὰ ἀρετὴν τὴν ἑλλην καὶ ῥητορικὴν ἀρετὴν καὶ φιλοσοφίας οὐκ ἀπειρον*. Cf. Eunape, *Vitae sophistarum* (éd. J. F. Boissonade, p. 479): *Καὶ γὰρ ἐμελεν αὐτῷ κατὰ τὸν καιρὸν ἐκείνον* (= règne de Julien) *μοσχεύειν καὶ ὁρνεῖν τὴν ψυχὴν ὑπ' ἀναγνώσεως τε καὶ τῆς ῥητορικῆς ἐμπειρίας*.

² Cf. infra, p. 174, n. 1.

³ Sur sa carrière, cf. O. Seeck, PW, s. v. Salustius. Sur sa personnalité, cf. J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930, p. 139-140.

⁴ Cf. CIL VI, 1764: *Saturninio Secundo u. c. praesidi prouvinciae Aquitanicae*.

⁵ Encore en 361, à l'occasion de l'Epiphanie, il se rend à l'église des chrétiens à Vienne: cf. Amm. 21, 2, 5.

⁶ Hilar., Lib. (II) ad Constantium 2, 1 (CSEL, t. 65, p. 198): *Nec leuem habeo querellae meae testem dominum meum religiosum Caesarem tuum Iulianum, qui plus in exilio meo contumeliae a malis quam ego iniuriarum pertulit*.

⁷ Cf. Julien, Oratio VIII, 244 d (éd. Hertlein, p. 317): Julien s'adressant à Salustius: *Ὅθεν οἶμαι καὶ λόγον παρέσχε τοῖς ὑπὸ φθόνου τὸν Σκηπίωνα λοιδοροῦσιν, ὡς ποιητὴς μὲν ὁ Λαίλιος εἶη τῶν ἔργων, Ἀφρικανὸς δὲ ὁ τούτων ὑποκριτής. Αὐτὴ τοι καὶ ἡμῖν ἡ φήμη πρόσκειται, καὶ χαίρω γε ἐπ' αὐτῇ πλέον*. Libanios, Oratio XII, 43, compare Salustius à Phénix, instructeur d'Achille.

⁸ Sur ces événements, voir J. Bidez, éd. de «L'Empereur Julien, Lettres», t. 1, p. 121-123.

⁹ Cf. Julien, Lettres, n° 112 (éd. Bidez). Sur les préfets d'Egypte au IV^e s. cf. C. Vandersleyen, *Chronologie des préfets d'Egypte de 284 à 395*, Bruxelles, 1962 (Coll. Latomus 55), p. 135, qui date de la seconde moitié de 362 la correspondance adressée par Julien à Ecdicius.

d'hellénisme» qui ne négligera pas la musique sacrée¹: une *schola cantorum* sera recrutée à Alexandrie et subventionnée; mais la meilleure récompense de ces jeunes gens sera de voir leur âme purifiée par la divine musique, comme l'enseigne une vieille tradition qui remonte aux Pythagoriciens². Julien enfin souligne à Ecdicius l'influence exercée par le musicien Dioscorus et promet de soutenir ses élèves de tout son pouvoir.

Ainsi, vers 362, s'amorce à Alexandrie une campagne en faveur d'une musique religieuse néo-païenne destinée, à n'en pas douter, à concurrencer l'action menée par Athanase pour organiser le chant d'Eglise³. A cette offensive on conçoit mal qu'en Occident Hilaire soit resté indifférent: outre qu'il a pris dès 356 fait et cause pour Athanase⁴, il s'applique à Poitiers à faire de l'hymnologie une pièce essentielle de la liturgie⁵. Comment alors ne pas reconnaître dans le *Contra Dioscorum* que Jérôme attribue à Hilaire une prise de position de l'évêque de Poitiers suscitée par les menaces que, dans la métropole du chant religieux, à Alexandrie, l'enseignement de Dioscorus, encouragé par Julien, risque de faire peser sur la liturgie catholique?

¹ Ibid., n° 109 (éd. Bidez, p. 186): "Ἀξίον ἐστίν, εἴπερ ἄλλον τινός, καὶ τῆς ἱερᾶς ἐπιμεληθῆναι μουσικῆς . . . Ἐὶ δὲ τινες δύναντο καὶ τῆς ἐπιστήμης αὐτῆς εἰς ἄκρον μετασχεῖν, ἰστώσαν ἀποκελμένα πάντῃ μεγάλα τοῦ πόνονος τὰ ἐπαθλα καὶ παρ' ἡμῶν. "Οτι γὰρ καὶ πρὸ ἡμῶν αὐτοὶ τὰς ψυχὰς ὑπὸ τῆς θείας μουσικῆς καθαρθέντες ὀνήσονται, πιστευτέον τοῖς προαποφαινομένοις ὁρθῶς ὑπὲρ τούτων. Ὑπὲρ μὲν οὖν τῶν παίδων τοσαῦτα· τοὺς δὲ νῦν ἀκροαζόμενους τοῦ μουσικοῦ Διοσκόρου ποίησον ἀντιλαβεσθαι τῆς τέχνης προθυμότερον, ὥς ἡμῶν ἐτοιμῶν ἐπὶ ἑτέρῃ ἂν ἐθέλωσιν αὐτοῖς συνάρασθαι.

² Cf. Jamblique, Vie de Pythagore XXV (110): Ὑπελάμβανε (Pythagore) δὲ καὶ τὴν μουσικὴν μεγάλα συμβάλλεσθαι πρὸς θύμειαν, ἣν τις αὐτῇ χρῆται κατὰ τοὺς προσήκοντας τρόπους. Εἰώθει γὰρ οὐ παρέργως τῇ τοιαύτῃ χρῆσθαι καθάρασε· τοῦτο γὰρ δὴ καὶ προσηγόρευε διὰ τῆς μουσικῆς λατρεῖαν. Sur ces thèses pythagoriciennes, qu'on retrouve dans l'hermétisme (Corp. herm., tract. 18), cf. F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains, Paris, 1942, p. 262–263.

³ Sur cette action, cf. Augustinus, Conf. X, 33, 50 (éd. Skutella-Solignac, p. 230): *Tutiusque mihi uidetur, quod de Alexandrino episcopo Athanasio saepe mihi dictum commemini, qui tam modico flexu uocis faciebat sonare lectorem psalmi, ut pronuntianti uicinior esset quam canenti.*

⁴ Hilar., Coll. Antiariana parisina, Ser. B II, 5 (CSEL, t. 65, p. 140–142).

⁵ Il a écrit des hymnes dont trois nous sont conservés (cf. CSEL, t. 65, p. 209–216) et s'est efforcé d'autre part de régler avec soin l'ordonnance du chant des fidèles: cf. Tract. in Ps. 65, 4 (CSEL, t. 22, p. 251): *Audiat orantis populi consistens quis extra ecclesiam uocem, spectet celebres hymnorum sonitus, et inter diuinorum quoque sacramentorum officia responsionem deuotae confessionis accipiat.*

Hilaire en appelle au préfet Salustius, qui n'a pas hésité à désapprouver certains supplices infligés aux chrétiens par Julien¹, et s'attaque à la justification thérapeutique que l'empereur a donnée de l'œuvre de Dioscorus: de là le titre de «médecin» attribué au musicien d'Alexandrie dans l'intitulé du *libellus* d'Hilaire? Est-ce du persiflage? Vraisemblablement, car Hilaire ne répugne pas à jouer de ce procédé: l'*explicit* du pamphlet contre Auxence qui aurait dû être *Contra Auxentium episcopum* est libellé *Contra Auxentium arrianum* dans le manuscrit de Paris B. N. lat. 8907 (VI^e s.)²: Auxence d'évêque qu'il était n'est plus qu'un arien, Dioscore musicien s'est transformé en médecin.

S'il voulait élever le débat au delà de la caricature, Hilaire n'était pas en peine pour trouver chez les apologistes latins des armes incisives³. Arnobe, en particulier, se montre très mordant pour les coups, les tintements, les crépitements, les sifflements des instruments employés par les *gentes* pour apaiser la colère des divinités. N'est-il pas ridicule de croire que celles-ci ayant entendu des timbales s'estimeront honorées et oublieront leurs rancunes⁴? Et ces mêmes païens, remarque Arnobe, osent accuser les chrétiens de sottise parce que, pour assurer le salut de leur âme, ils recourent à un Dieu spirituel et incréé comme à un libérateur. Mais, quand il s'agit seulement de sauver le corps, par exemple en cas de morsure venimeuse de couleuvres, n'allons-nous pas trouver Marses, Psylles et autres pour nous procurer des remèdes et nous protéger au moyen de lamelles⁵?

¹ Cf. Greg. Naz., Oratio IV, 91 (PG, t. 35, c. 621): *Φασί τοι διὰ ταῦτα καὶ τὸν τηρυιαῦτα ὑπαρχον* (Salustius) — *γενέσθαι γὰρ ἄνδρα, Ἑλληνα μὲν τὴν θρησκείαν, τὸν τρόπον δὲ ὑπὲρ Ἑλλήνων καὶ τοὺς ἀρίστους τῶν πάλαι καὶ νῦν ἐπαινομένων — οὐ φέροντα τὸ πολυειδὲς τῆς τοῦ ἀνθρώπου* (un chrétien condamné à mort) *αἰτίας καὶ κατεργίας*. Ces lignes sont imitées par Rufin., Hist. eccl. X, 37; Soocr., III, 19, 2; Sozom., V, 20; Théodoret, Hist. eccl., III, 11, 1.

² Fol. 203 v^o: *Epistula Hilari aduersus Auxentium arrianum explicit*.

³ Cf. J. Quasten, Musik u. Gesang in den Kulturn der heidnischen Antike u. christl. Frühzeit, Liturgiegeschichtl. Quellen u. Forsch. 25, Münster, 1930, p. 35—44.

⁴ Arnobius, Aduersus nationes, VII, 32 (CSEL, t. 4, p. 265): *Etiāne dī serti, coronis efficiuntur et floribus? Etiāne aeris tinnitibus et quassationibus cymbalorum? ... Quid? efficiunt crepitus scabillorum, ut cum eos audierint numina, honorifice secum existiment actum et feruentes animos irarum obliuione deponant? An numquid ut paruuli pusiones ab ineptis uagitibus crepitaculis exterrentur auditis: eadem ratione et omnipotentia numina tibiarum stridore mulcentur?*

⁵ Ibid., II, 32 (p. 74): *Quid est quod a uobis tanquam bruti et stolidi iudicemur, si propter hos metus liberatori dedidimus et mancipauimus nos Deo?*

Sous cette forme, l'argument n'est sans doute pas décisif, mais adapté comme il faut, il peut être le noyau d'un raisonnement vigoureux: c'est ce que l'on observe chez Hilaire dans l'un de ses *Tractatus in Psalmos* et ce que l'on peut imaginer, sans trop d'in vraisemblance, remployé dans le *Contra Dioscorum*.

Les détails que rapporte Arnobe sur le traitement des morsures de couleuvres s'appuient sur des renseignements trouvés chez Pline¹, celui-ci se contentant d'ailleurs de préciser une tradition très ancienne que l'on voit apparaître déjà chez Lucilius² et selon laquelle les Marses, et mieux encore les Psylles, possèdent des remèdes naturels contre les morsures de serpents; Lucilius, Horace³, Ovide⁴, Aulu-Gelle⁵, qui rapportent le fait, notent la nature incantatoire de ces remèdes.

Hilaire montre dans le *Tractatus in Psalmum* 57 qu'il a lu aussi dans Pline et Aulu-Gelle ces détails de pharmacopée; il connaît également la leçon qu'en tire Arnobe. Poursuivant sa lecture commentée du Psautier, Hilaire en arrive au verset du Psaume 57 où l'auteur sacré dit que «la fureur des pécheurs est comme le serpent qui bouche ses oreilles et qui n'entend pas le son des incantations ni du remède fabriqué par le sage». Une

Aduersus ictus noxios et uenenatos colubrarum morsus remedia saepe conquirimus et protegimus nos lamminis, Psyllis, Marsis uendentibus aliisque institoribus atque planis.

¹ Plin., N. H. VII, 2, 14—15 (éd. Mayhoff, t. 2, p. 5—6): *Similis et in Africa gens Psyllorum fuit, ut Agatharchides scribit, a Psyllo rege dicta, cuius sepulcrum in parte Syrtium maiorum est. Horum corpori ingenitum fuit uirus exitiale serpentibus et cuius odore sopirent eas . . . Simile et in Italia Marsorum genus durat, quos a Circae filio ortos ferunt, et ideo inesse iis uim naturalem eam.*

² Lucilius ap. Nonium, III (éd. Lindsay, p. 296): *Lucilius Satyrarum lib. XX (5): iam dirumpetur medius; iam, ut Marsu' colubras | dirumpit cantu, uenas cum extenderit omnis.*

³ Hor., Epod. 5, v. 75—76: *nec uocata mens tua | Marsis redibit uocibus.*

⁴ Ovid., Medic. fac., v. 39: *nec mediae Marsis finduntur cantibus angues.*

⁵ Gell., Attic. noct., XVI, 11 (éd. Hosius, t. 2 p. 177—178): *Gens in Italia Marsorum orta fertur esse a Circes filio Marso: propterea Marsis hominibus, quorum dumtaxat familiae cum externis cognationibus nondum etiam permixtae corruptaeque sunt, ut quadam genitili datum est ut et serpentium uirulentorum domitores sint et incentionibus herbarumque succis faciant medelarum miracula. Hac eadem ut praeditos esse quosdam uidemus qui Psylli uocantur. Firmicus Maternus, Math., VIII, 17, s'inspirant de la notice d'Aulu-Gelle, ne met au crédit des Marses que le traitement par herbes: *Quicumque hoc sidere oriente nati fuerint, erunt Marsi uel qui uenenis et herbarum pigmentis salutaria soleant remedia comparare.**

interprétation littérale de ce verset risque de voir dans ces sortilèges quelque chose comme le chant des Marse qui endort le sifflement de la vipère; mais c'est se tromper, fait observer Hilaire: le Psalmiste fait allusion à un engourdissement plus fort, tel qu'en produisent la foi et la force du nom de Dieu. D'elles viennent les remèdes et les incantations qu'emploient – souvent en vain – les «saints» pour paralyser les fraudes et les «morsures» du diable¹. L'évêque de Poitiers ne repousse donc pas l'idée qu'il existe aussi des incantations chrétiennes, mais ce sont celles des «saints» invoquant le nom de Dieu et non celles de quelque Marse guérisseur².

Je verrais assez bien, impliqué par le refus d'une exégèse littérale du Psaume 57³, se déployer ce raisonnement dans un chapitre du *Contra Dioscorum*. A la musique sacrée païenne dont Dioscorus veut faire une thérapeutique de l'âme, Hilaire opposerait la vraie paix de l'esprit, qu'obtient le chant des «saints», c'est à dire des fidèles, invoquant le nom de Dieu. Ornée d'*exempla* empruntés aux auteurs classiques, comme celui des Marse inventeurs de chants magiques, la diatribe ainsi reconstituée correspond

¹ Hilar., Tract. in Ps. 57, 3 (CSEL, t. 22, p. 176–177): «*Furor illis secundum similitudinem serpentis sicut aspidis surdae et obturantis aures suas, quae non exaudiet vocem incantantium, medicamenti medicati a sapiente*» (Ps. 57, 5): *Non excusatur quaedam necessitas naturalis in crimine. Nam serpens innocens esse potuisset, cui aures per se ut surdae sint obstruuntur: uocemque incantantis non audit, cum medicata medicamina a sapiente non percipit. Neque hic Marsorum cantus et consopita uiperarum sibila memorat, quia haec eadem maiore cum inertia per fidem nominis Dei uirtutemque torpescunt, sed illam contumacem atque insolentem antiqui serpentis inoboedientiam docet aduersum sanctorum cantus et medicata a sapiente medicamina obsurdescentis, cui etsi cotidie ne fallat, ne subrepat, ne mordeat, etiam sub diuini nominis denuntiatione mandetur et tamen obstructo desaeuit auditu; ex quo non oboedientes Euangelio natio uiperarum sunt.*

² Les incantations des Marse, symbole de la magie païenne, sont opposées à la lumière de la Bible chez Commodien, Carm. apolog., v. 7–12.

³ Même attitude chez Augustin., Enarr. in Ps. 57, 7 (PL, t. 36, c. 679): commentant après Hilaire le verset: *Sicut aspidis surdae*... et reprenant à son modèle l'allusion aux Marse: *Sed interim in hoc attendite, fratres: hoc enim prae loquendum est, ne quisquam ueluti haesitans audiat: non, undecumque datur similitudo, ab Scripturis laudatur ipsa res, sed tantum inde similitudo trahitur... Et de rebus ergo non laudandis trahuntur secundum quemdam modum nonnullae similitudines. Aut si propterea putatis eundum esse ad Marsos, quia hoc audistis in scriptura Dei, eundum est et ad spectacula theatri, quia dicit Apostolus: «non sic pugillor quasi aerem caedens».*

assez bien à la définition que St. Jérôme donne du *Contra Dioscorum*: un «court traité» où l'auteur montre qu'il a «des lettres»¹.

Cette réinvention du *Contra Dioscorum* n'a qu'un caractère hypothétique, nous l'avouons. Elle tend à ne pas laisser inexploités les quelques indices convergents qu'offrent les noms de Salustius et de Dioscorus². Si le lecteur admet ou du moins ne récuse point notre hypothèse, il reconnaîtra que le *Contra Dioscorum* devait s'inscrire comme un témoignage important dans l'histoire des rapports entre l'épiscopat chrétien et les milieux néo-païens qui préparaient autour de Julien la restauration de «l'hellénisme»³.

¹ Cf. supra, p. 170, n. 2: *breuique libello . . . quid in litteris possit ostendit. Litterae* correspond ici à ce que nous appelons «des lettres»: cf. Cic., *De leg.*, II, 1, 3: *qui fere aetatem egit in litteris*.

² Th. Haarhoff, *Schools of Gaul. A study of pagan and Christian education in the last century of the Western Empire*, Oxford, 1920, p. 80, se contente de dire que, dans le *Contra Dioscorum*, Hilaire réfutait des «arguments matérialistes».

³ Sur cette restauration, cf. H. Koch, *Comment Julien tâcha de fonder une église païenne*, dans *Rev. belge de philologie et d'hist.* 7, 1928, 49—82.

L'ancienne traduction latine de l'*Ad Theodorum*

J. DUMORTIER, Lille

Dès le VI siècle le monde latin lisait en traduction certaines œuvres ascétiques de Saint Jean Chrysostome. Isidore de Séville, dans son *De viris illustribus* (19), s'exprime en ces termes : *Utitur Latinitas duobus eius (i. e. Chrysostomi) de lapsis libellis scriptis ad quendam Theodorum . . . Legimus eiusdem et librum alium, cuius praenotatio est «Neminem posse laedi ab alio nisi a semetipso». Ad personam quoque cuiusdam nobilissimae matronae Gregoriae. Est etiam et alius liber eiusdem apud Latinos «De compunctione cordis». Alter quoque ad quendam Eutropium*. Nous avons affaire à un florilège, comme il en existait en grec pour les œuvres du même Chrysostome. Sans doute la liste d'Isidore contient-elle un apocryphe, la lettre à Gregoria, mais Isidore a pu se tromper ou encore cette mention est une interpolation tardive. Toujours est-il que ce corpus nous a été conservé par deux manuscrits de Paris, les Parisini 2660 et 2661, hormis naturellement l'apocryphe, et le dernier traité. Il faut soigneusement distinguer ce florilège de la collection des trente-huit homélies et de leur supplément, soit quarante-deux œuvres fort disparates, que nous a conservés notamment un codex d'Oxford (Laud. Misc. 452) que l'on date du IX siècle. Tout porte à croire en effet que notre corpus a été le noyau de la grande collection que ne devait point connaître l'évêque de Séville. On ne peut guère la faire remonter qu'au VII ou VIII siècle.

Mais quel est l'auteur présumé de la traduction que lisait le monde latin au VI siècle ? Selon toute vraisemblance un diacre pélagien, Anien de Celeda, dont l'activité littéraire s'exerça dans le premier quart du V siècle¹. Nous remontons, si l'on admet cette hypothèse, à une traduction contemporaine de l'original, et dans

¹ A. Wilmart, La collection des trente-huit homélies . . . dans J. Th. S. 19, 1918, 305-327.

le cas défavorable à une traduction faite sur un texte grec antérieur à la translittération. On voit immédiatement l'intérêt que présente cette traduction pour un éditeur de l'œuvre ascétique de Chrysostome. Les manuscrits grecs que nous avons colligés¹ pour notre édition à paraître des deux lettres à Théodore, à vrai dire d'un traité et d'une lettre, ces manuscrits dérivent tous d'un exemplaire translittéré comme le prouvent plusieurs fautes d'onziale communes aux uns comme aux autres.

Dans quelle mesure cependant sommes-nous autorisés à recourir à cette traduction pour amender le texte original? La plus extrême prudence sans nul doute s'impose. En un certain sens l'adage reste vrai, traduttore traditore, mais en un certain sens seulement, car si les textes poétiques restent rebelles à toute tentative de les rendre dans une langue étrangère, les œuvres de prose, celles du Chrysostome en particulier, se prêtent assez docilement à passer en latin. Cette traduction latine cependant a évolué du V au IX siècle, non pas, on s'en doute, vers plus de fidélité ou de littéralité par retour à l'original, mais vers plus d'élégance et plus d'ampleur, compte tenu des lacunes inévitables. Dans ces perspectives une édition critique du texte latin ne serait pas pur amusement de philologue, mais aurait une réelle utilité. Le temps nous a fait défaut pour réaliser cette édition critique, mais du moins avons-nous eu recours aux manuscrits les plus anciens : ceux-là même qui nous ont conservé le florilège isidorien et les représentants les plus qualifiés de la collection des trente-huit homélies avec leur complément².

Une comparaison minutieuse du texte grec et du texte latin nous ont amené à cette conclusion qu'Anien, si c'est bien de lui qu'il s'agit, s'est montré un traducteur fort soucieux de fidélité. La confrontation des manuscrits latins prouve toutefois, et abondamment, qu'avec le cours du temps son style devient sinon cicéronien, du moins plus élégant, soit que le scribe intervertisse l'ordre des mots, soit qu'il recoure à un terme qu'il juge plus expressif. Mais n'en est-il pas ainsi des manuscrits grecs qu'un intervalle de temps aussi considérable sépare de l'original? Quant aux citations scripturaires, on ne sera point surpris de constater qu'elles s'écartent du texte de la vulgate hiéronymienne, mais

¹ Ces manuscrits sont au nombre de trente-deux, tous antérieurs au XV siècle.

² Nous avons lu onze manuscrits latins, tous antérieurs au XIV siècle.

que certains manuscrits les ont corrigées pour les rapprocher de ce texte. Le procédé ne diffère guère de celui des scribes byzantins qui sont portés à substituer le vocabulaire de la Septante à celui du Chrysostome habitué, lui, à citer de mémoire et au surplus moins attaché à la lettre même qu'au sens du passage scripturaire sur lequel il fonde son argumentation.

Il faut maintenant dire un mot des additions et lacunes que présente le texte latin. Ces divergences sont-elles imputables à la tradition latine ou à la tradition grecque? A priori les deux hypothèses sont plausibles. Nous ne pouvons, en effet, faire intervenir ici les correspondances strophiques comme pour une œuvre poétique, ni les règles d'un raisonnement philosophique. Les pensées du Chrysostome ne s'enchaînent point les unes aux autres selon les lois d'une dialectique rigoureuse; les développements *extra causam* ne l'effraient pas: s'il a pratiqué Démosthène à l'école de Libanios, il ne se croit pas tenu à pasticher ce style dont Quintilien a dit si justement: *is dicendi modus, ut nec quod desit in eo nec quod redundet invenias*¹. On ne peut donc trancher, ou juger sans appel ni recours. Chaque cas mérite un examen particulier, et même alors le procès pourra toujours être sujet à révision. Il mérite cependant d'être engagé, car il permet de pénétrer dans les arcanes du style chrysostomien et au delà des procédés stylistiques d'atteindre l'homme même. Quelques exemples illustreront ces considérations générales.

Nos manuscrits grecs, tous sans exception, donnent la leçon *διαδύναι τὸν δεσμόν* qui est manifestement fautive, mais n'en avait pas moins été pieusement gardée par les éditeurs. Il faut lire, assurément, *διαλύσαι τὸν δεσμόν* et le latin nous y invite, qui présente *resolvere vinculum*².

Dans un passage³ où il est question de manifestations du deuil et où sont opposées mort du corps et mort de l'âme, nous lisons en grec le mot *ἀνακτησώμεθα*. N'allons-nous pas nous frapper la poitrine que nous ne l'ayons *reconquis*? La traduction latine nous suggère une leçon bien préférable par le truchement du mot *resuscitem*, c'est-à-dire, que nous l'ayons ressuscité, *ἀναστήσωμεν* (-μεθα). Opposant avec vigueur les plaisirs terrestres et les

¹ Quintilien, Institution oratoire, X, 76.

² PG 47, 281.

³ PG 47, 280.

châtiments de l'autre vie, Saint Jean recourt selon le texte¹ grec à deux mots qu'on s'attend peu à voir coordonnés *τραφήν* . . . *καιρόν*. Le latin réunit au contraire *luxuriae* et *deliciarum*. Nous proposons de substituer au surprenant *καιρόν* le mot *χλιδήν* qui assone avec le précédent, selon un procédé familier à notre écrivain.

L'enfant royal, selon lui, doit être traité à la spartiate pour devenir digne de la royauté qui l'attend². Il sera notamment élevé *ἐν εὐτελεῖ* . . . *σχήματι*. Ce dernier mot est bien vague et surprend après l'épithète qui le précède. Ne faudrait-il pas plutôt lire . . . *οὐκίματι*? Le latin nous y engage, qui porte *pauperis tugurii*.

Anien cependant n'était pas infailible et dans un cas précis il a commis lui-aussi une faute d'onziale. L'exemple des Ninivites est familier au Chrysostome, car ils illustrent sa doctrine sur la pénitence³. «Ils n'eurent pas besoin de beaucoup de jours pour effacer cette faute; le court espace d'une journée suffit pour expier leur crime⁴.» Or tous les manuscrits latins nous parlent non de Ninivites, mais de Lévités. Ils ajoutent la mention *in deserto*, mais n'est-ce pas simplement une glose destinée à expliquer le mot Lévités? Si nous nous reportons à l'Exode (32, 28-29), nous lisons bien qu'ils furent chargés par Moïse d'égorger ceux de leurs parents qui avaient adoré le veau d'or, mais non qu'ils expièrent *leur* crime, car ils étaient restés fidèles à Iahvé. Jonas avait menacé les Ninivites de la colère de Dieu dans les trois jours; leur docilité à écouter la parole du prophète fut si prompte que ce laps de temps leur suffit amplement, pour se réconcilier avec Dieu. Sans doute Saint-Jean pouvait alléguer l'exemple des Lévités, mais cela cadrerait moins bien avec sa démonstration.

Quand les manuscrits grecs se divisent à propos d'une leçon, le texte latin unanime apporte la décision. Citant Jérémie qui compare son peuple à une courtisane aux aguets comme une corneille solitaire, *cornix desolata* dit le latin, le Chrysostome écrit⁵ selon trois représentants d'une famille *κορώνη ἡρημωμένη*,

¹ PG 47, 290.

² PG 47, 291.

³ PG 47, 300, notamment, c'est à dire dans le même traité.

⁴ PG 47, 285.

⁵ PG 47, 296.

mais selon les autres qui s'accordent avec ceux des deux autres familles *κορώρη ἐν ἐρήμῳ μόρη*. Nous croyons que l'hésitation n'est pas possible et qu'il faut choisir la leçon peu attestée en grec mais corroborée par le témoignage du latin. La leçon des trois témoins grecs et du latin repose sur le texte de l'Alexandrinus, tandis que l'autre est de la recension lucianique suivant l'apparat de Rahlfs. Ajoutons que la Vulgate porte *latro in solitudine*.

Ce principe de discrimination selon lequel une leçon attestée à la fois par quelques témoins de la tradition grecque et tous ceux de la tradition latine s'impose absolument — est-il intangible? En certain passage¹, les manuscrits grecs se partagent entre deux leçons *δεῖσον* et *δῆσον*. Les représentants des trois familles sont divisés; cependant la première leçon compte de plus nombreux garants. Toutefois la seconde leçon a pour elle la tradition latine unanime: *constringe vinculis (furem)*. Mais comme le voleur qu'il faut craindre ou enchaîner est la mort, le contexte nous contraint à choisir la leçon *δεῖσον*. On en déduira que le traducteur latin a mal interprété le texte en onciale qu'il avait sous les yeux et que l'exemplaire translittéré dont dérivent nos manuscrits grecs portait en variante marginale l'un des deux mots entre lesquels les scribes ont choisi.

La confrontation du texte latin et du texte grec donnerait à penser que ce dernier est assez lacunaire, mais il apparaît plus probable que le texte latin a été glosé. Un exemple probant est fourni par le manuscrit d'Oxford qui interpole tout un «mid» de textes scripturaires au milieu d'un développement de la Lettre. Le manuscrit de Paris 12140, qui a copié le même modèle que le codex d'Oxford, n'ignore pas cette interpolation que voici: «*Qui in Christo credit debet sicut ille ambulavit et ipse ambulare et alibi «fugite fornicationem» et iterum «tempus breve est» et «bonum, inquit, est homini mulierem non tangere» quasi et in tactu solo periculum sit, et iterum «volo autem omnes homines esse sicut meipsum». Beatus qui Pauli similis fuerit, felix qui audit Apostolum praecipientem, non ignoscentem. Liberi arbitrii esse natura permisit ut quod volumus hoc faciamus; eligamus igitur potius bonum, quia boni Dei creatura sumus, ne nos diaboli opprimant mala, nam.*» Cette longue addition se lit dans le manuscrit le plus ancien de la collection des trente-huit homélies avec leur supplément. On

¹ PG 47, 314.

peut penser que le procédé était courant. *Ab uno disce omnes*. Sans doute en d'autres passages les additions du texte latin sortent d'une meilleure veine, mais il serait, selon nous, imprudent d'enrichir le texte grec de la traduction des additions latines!

Mais le texte grec n'a-t-il pu être lui aussi glosé? Nous l'avons dit plus haut, le style «facile» du Chrysostome rend malaisé de faire le départ, entre le texte original et une addition habile. Il est cependant des cas où le latin par sa sobriété laisse à penser que le traducteur avait sous les yeux un texte plus satisfaisant que celui que nous lisons. L'exemple de l'incestueux de Corinthe nous apporte la preuve de la miséricorde de Dieu: eût-on commis les crimes les plus graves, il ne faut jamais céder au désespoir. Le grec énumère complaisamment ces crimes en citant implicitement I Cor. 6, 9-10; on le voit, le procédé est le même que celui auquel recourait le scribe du Laud. Misc. 452. Le latin se borne à dire *deciderit vel in adulterium vel in omnes impudicitias quae, ut Apostolus ait, turpe est etiam dicere* (Ephés. 5, 12). N'opposons pas Saint-Paul à Saint-Paul, mais reconnaissons que la citation de l'épître aux Ephésiens n'éveille point comme l'autre la suspicion.

Par tous ces exemples qu'il serait aisé de multiplier, on voit que seule l'étude de chaque cas en particulier permet d'arriver à une solution satisfaisante ou du moins susceptible de rallier les suffrages. Assurément l'édition du texte grec repose au premier chef sur la tradition manuscrite grecque, mais il serait dommageable sinon fâcheux de négliger dans l'établissement du texte une traduction qui remonte à l'époque de l'original. La fortune immense de cette traduction témoigne en faveur de sa valeur intrinsèque, de sa valeur littéraire aussi. La traduction d'Amyot a servi à la diffusion en France de l'œuvre de Plutarque, mais en retour Plutarque a rendu célèbre son traducteur. L'œuvre d'Anien a révélé à l'Occident chrétien le nom du Chrysostome, mais la gloire de celui-ci a sauvé de l'oubli le diacre pélagien.

Tentativo d'interpretazione del dialogo tra Anna e la serva nel Protovangelo di Giacomo (3, 11–5, 5)

B. EMMI, Roma

La veneranda antichità del papiro Bodmer V, contenente la più antica trascrizione del Protovangelo di Giacomo oggi in nostro possesso, ha meritato nel giro di pochissimi anni ben due edizioni, una essenzialmente diplomatica del Testuz (1958), l'altra del Padre Emile De Strycker (1961), essenzialmente critica e dotata di ricchissime ricerche¹.

Ad ambedue gli editori il dialogo tra la serva ed Anna ha presentato gravi difficoltà d'interpretazione, come del resto a tutti i precedenti editori e traduttori.

Purtuttavia il contenuto essenziale del dialogo è assai semplice. La serva Iutinè invita Anna a smettere di piangere e ad indossare, invece, una benda su cui è un simbolo regale. Anna rifiuta d'indossarla, per non farsi partecipe del peccato della serva. Questa, indignata per il rifiuto, fa sua la maledizione già infitta ad Anna dal Signore stesso, la sterilità.

Ma, se il filo conduttore del dialogo è così semplice, non altrettanto chiare sono le relazioni logiche tra una frase e l'altra, né tra le varie battute. Si direbbe per assurdo che l'autore abbia di proposito voluto lasciare al lettore la facoltà d'indovinare il suo pensiero, piuttosto che presentarglielo chiaramente. Ciò dipende in realtà dal linguaggio popolare, anzi infantile, da lui usato – quanta infantilità in tutta l'opera – e dal cosiddetto «stile *καί*» che ricorre costantemente alla paratassi, quasi mai alla subordinazione.

¹ Michel Testuz, *Papyrus Bodmer V: Nativité de Marie*, Cologny-Ginevra, 1958.

Émile de Strycker, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques* (Subsidia Hagiographica, 33), Bruxelles, 1961 (= De Strycker).

La numerazione del Protovangelo da noi seguita è quella delle pagine del papiro Bodmer 5, che in De Strycker si trova al margine sinistro.

Per questo stesso motivo anche la nostra interpretazione non può non essere presentata che come un tentativo, anzi un semplice suggerimento. Ci sembra tuttavia che essa abbia il duplice pregio di risolvere le più gravi difficoltà e di connettere in un processo logico sia le singole frasi sia le varie parti del dialogo fra loro.

Il testo del dialogo

Il rimando, oggi del tutto necessario, all'ottimo apparato critico del De Strycker e alle sue magnifiche ricerche, ci dispensa dalla riproduzione del testo greco. Ma desiderio di chiarezza c'impone di riferirlo almeno in traduzione italiana. La nostra traduzione corrisponde quasi totalmente a quella francese del De Strycker, fedelissima del resto al testo greco. Abbiamo sottolineato le poche volte in cui ce ne siamo distaccati con parole differenti, deliberatamente scelte ai fini del senso che vogliamo suggerire.

«Ora il gran giorno del Signore si avvicinò. E Iutinè, la sua serva, le disse: „Fino a quando umilii la tua anima? Ecco che il gran giorno del Signore si è avvicinato, e non ti è permesso di piangere. Prendi piuttosto questa benda, che mi ha dato la *signora (stessa) che l'ha tessuto* e che non mi è permesso di mettere, perchè io sono tua serva e porta un *simbolo* regale.“ Ed Anna disse: „Allontanati da me. Non ho (mai) fatto *queste cose*, e (*tuttavia*) il Signore Dio mi ha grandemente umiliato. Non è forse *in questo modo malizioso* che ti diede (ciò), e tu vieni ad accomunarmi al tuo peccato.“ Ed Iutinè la serva disse: „Quale maledizione ti infliggerò, giacchè non hai ascoltato le mie parole? Chiuse (già) il Signore Dio il tuo seno per non donarti frutto in Israel.“ E si addolorò Anna assai, e si tolse le vesti di lutto e si lavò la testa e indossò le sue vesti nuziali.»

Le difficoltà del testo

Questa conversazione di Anna con Iutinè è secondo il De Strycker – il quale ha presentato le difficoltà del dialogo in modo più accentuato di tutti gli altri editori – «assez déroutante». Si comprende bene, egli dice, che Iutinè rimproveri alla padrona di lamentarsi mentre il giorno festivo proibisce la manifestazioni di dolore. Ci si aspetterebbe che l'inviti poi a indossare abiti festivi, come effettivamente Anna farà in seguito, invece le offre una

benda (κεφαλοδέσμιον), oggetto usuale di toilette femminile. Non si vede bene, del resto, chi sia la «padrona dell'atelier» che ha dato a Iutinè la benda, nè perchè si parli qui di lei. La risposta di Anna è ancora più strana: «Allontanati da me. *Io non ho fatto questo e il Signore mi ha umiliato assai.*» Queste parole non si adattano affatto alla situazione¹. Sebbene esse siano attestate dal papiro e dall'unanimità dei manoscritti, non sono soddisfacenti. Non possono significare che questo: «Tu mi rimproveri di lamentarmi in giorno di festa, ma io non ho fatto questo.» Il testo, però, porta *e* e non *ma*. Inoltre una simile reazione meraviglia in bocca ad Anna, che poco prima si è lamentata (3, 8-10) e, come si leggerà poco dopo, attualmente indossa vesti di lutto (5, 2). Si capisce perchè varie versioni abbiano modificato il testo. Il membro seguente della frase dovrebbe significare: «Non sono io che mi affliggo, ma è il Signore stesso che mi affligge», ma questo senso non risulta affatto dal testo². La condotta successiva di Anna è presentata in modo sconcertante (4, 16-5, 5). Ci si attenderebbe qualcosa come: «E Anna riconobbe il suo sbaglio. Comprendendo che non poteva abbandonarsi al dolore, si tolse le vesti di lutto e indossò le vesti nuziali.» Invece leggiamo: «E Anna si afflisce molto e si tolse le vesti di lutto . . . ecc . . .» È certamente strano che qualcuno si affligga, e per questo motivo, *si tolga* le vesti di lutto³.

Nè è solo il De Strycker a proporsi simili difficoltà. Particolarmente a proposito delle parole: «E io non ho fatto questo: *Kai ταῦτα οὐκ ἐποίησα*», gli editori e traduttori precedenti non hanno visto chiaro come esse possano riferirsi a quelle della serva, e le hanno interpretate nel senso che Anna si rifiuti di fare quanto propone Iutinè, dando all'oristo il senso del futuro. Già il Postel, primo traduttore del Protovangelo in latino, aprì la via scrivendo: *Hoc non faciam*⁴. Il Thilo rimandò a due passi del N. T. (Giovanni 15, 6 e Apocalissi 10, 7), per dimostrare che un avvenimento futuro è designato con un oristo indicativo⁵. Arnold

¹ De Strycker, p. 407, 2°.

² Ivi, p. 71 n. 8.

³ Ivi, p. 407, 3°.

⁴ Guillaume Postel, *Protevangelion seu de natalibus . . .*, ed. da J. Oporinus, Basilea, 1552. Non abbiamo avuto la comodità di consultarlo direttamente, riferiamo da De Strycker, p. 282.

⁵ Giovanni Carlo Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, I, Lipsia, 1832. Anche per Thilo riferiamo da De Strycker, p. 282.

Meyer nel 1904 fece ricorso all'aoristo gnomico — che, sotto la forma del passato, presenta la regola generale — per tradurre al presente: «Das tue ich nie¹». Amann porta le stesse referenze di Thilo e traduce al futuro². Michel usa il presente³. James offre due traduzioni, al passato e al futuro⁴. De Santos Otero traduce al passato, sebbene la nota esplicativa non sia molto chiara⁵. Cullmann conserva il testo di Meyer, sebbene conosca già il papiro Bodmer⁶.

Contro le referenze neotestamentarie di Thilo, osserva giustamente il De Strycker che lì l'aoristo è preceduto da una frase condizionale al congiuntivo retto da *ἐάν*, sicchè l'avvenimento susseguente viene realizzato *ipso facto*, una volta posta la con-

¹ Edgar Hennecke, *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, Tubinga, 1904, p. 111. Questa edizione la citiamo dal De Strycker, p. 282. Noi abbiamo consultato la II edizione del 1924, dove a p. 86 il Meyer, cui era affidata la parte sul Protovangelo di Giacomo, mantiene la stessa traduzione.

² Émile Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Parigi, 1910, p. 187: «Je ne le ferai pas». Nella nota 3 osserva che il dolore di Anna la rende ingiusta verso la sua serva; ella rigetta con indignazione il presente fattole. Il concatenamento delle idee è assai facile ad afferrare se si dà all'aoristo il significato di presente. È un impiego che non è inusitato nella lingua classica... Anna esprime la sua intenzione di non commettere una azione cattiva o semplicemente dubbia, nonostante la severità di cui Dio usa a suo riguardo. Come Tobia (Tob. 2, 21) teme che la benda in mano a Iutinè abbia una origine sospetta; è stata forse data alla serva, qual prezzo della sua compiacenza, da qualche cattivo tipo. Anna non vuole essere complice di questi disordini.

³ Charles Michel, *Évangiles apocryphes*, I, Parigi, 1924, p. 6 (II ed., ma in realtà ristampa di quella del 1911). Traduce al presente e osserva in nota che pare si possa ricorrere all'aoristo gnomico, sebbene questa forma sia piuttosto rara in quest'epoca.

⁴ James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1953, p. 39: «I have done nothing (or: I will not do so)».

⁵ Aurelio de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos* (BAC), Madrid, 1956, p. 149 traduce: «Pues no he hecho yo tal cosa». Nella nota 15 afferma che secondo il testo greco e tenendo presente che i codici BEL danno *τοῦτο* invece di *ταῦτα* (queste cose), Anna può riferirsi alla benda in questione, affermando che non la ha *hecho* e aggiungendo anche il sospetto che potrebbe essere di origine furtiva. È una ragione, e appunto la più forte, perchè resiste ad accettarlo; però insinua che si sente molto umiliata dalla mano di Dio per potere cingere bende che siano segno di letizia.

⁶ Edgar Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, III ed. a cura di Wilhelm Schneemelcher, Tubinga, 1959, p. 280. In questo completo rifacimento e ammodernamento dell'opera la parte sul Protovangelo è affidata al Cullmann, che già parla nell'introduzione del papiro Bodmer 5.

dizione. Qui non c'è nulla di simile. Anche accettando la spiegazione di Thilo, non sapremmo che farcene tanto del *xaí* che precede, quanto della proposizione seguente: «e il Signore mi ha umiliata». Il legame di questa con la precedente «e io non farò questo» non è soddisfacente. È il seguito delle idee che fa difficoltà, non il senso grammaticale, che è indubbio¹.

Per risolvere queste difficoltà logiche, il De Strycker si vede costretto a ricorrere alla supposizione – è la prima volta che la si legge! – che l'autore stesso dell'opera abbia inizialmente sviluppato il suo testo in questo punto e in un secondo momento, stimando proporzionalmente troppo lunga questa parte del racconto, vi abbia apportato dei tagli, in seguito ai quali le parti rimanenti non si adattano più le une alle altre e le idee non si susseguono logicamente².

Ma perchè deve il De Strycker ricorrere a supposizioni, e a supposizioni di critica interna, dopo ch'egli stesso ha dimostrato brillantemente a quali inaccettabili conseguenze gli argomenti di critica interna hanno portato a proposito della compilazione del Protovangelo da tre documenti originariamente indipendenti³? Perchè non accettare il testo quale è – come è attestato da un testimonio così antico⁴, la cui fedeltà è grande, tanto da poterlo ritenere il testimonio più fedele da noi oggi posseduto⁵ – e tentare d'interpretarlo nelle sue espressioni, fino a dargli un senso compiuto?

Esame delle lezioni più difficili o oscure

1) 4, 1 κεφαλοδέσμιον. Abbiamo conservato «benda» per il capo, perchè è il senso più attestato etimologicamente, letterariamente e archeologicamente⁶. Osserviamo solamente che un greco moderno lo comprenderebbe facilmente anche come «fazzoletto da testa». Cullmann traduce «Kopftuch»⁷.

¹ De Strycker, p. 282.

² Ivi, p. 71 n. 8, 282, 406–407.

³ Ivi, p. 392–404, cf. p. 9–12.

⁴ Ivi, p. 14, 18, 22, 195–197 il De Strycker stabilisce la data del Bodmer 5, almeno per la parte contenente il Protovangelo, agli inizi del 300, correggendo il Testuz che per motivi paleografici l'aveva creduto del III secolo.

⁵ Ivi, p. 331.

⁶ Ivi, p. 305–306.

⁷ In Hennecke, III ed. di Schneemelcher (cf. p. 187, n. 6), p. 280.

2) 4, 2 ἡ κυρία τοῦ ἔργου. De Strycker traduce «la padrona dell'atelier», ma ammette in nota che si potrebbe a rigore tradurre anche «la padrona dell'oggetto»¹.

Noi diamo a κυρία il senso di «signora», indicazione comune per una donna con un certo senso di rispetto: senso che è oggi il più corrente in greco moderno, ma che è attestato fin dall'antichità da Epitteto e da Giustiniano². Il Du Cange avverte che i mariti usavano chiamare κυρίας le proprie mogli, e il Liddell-Scott-Jones che il titolo era applicato alle donne sopra i quattordici anni.

τοῦ ἔργου è l'oggetto in quanto frutto di un lavoro (senso passivo del Liddell-Scott-Jones). Ricordando che nell'Iliade e nell'Odissea la tessitura è considerata opera prettamente femminile³ e che questi lavori femminili e casalinghi sono durati a lungo nei secoli, fin quasi ai giorni nostri, è chiaro che quando si designa «la signora dell'oggetto lavorato», si può intendere benissimo che questo è frutto del suo lavoro personale, fatto a casa, senza che debba provenire da un atelier.

Abbiamo trovato conforto a questo nostro senso in un insigne letterato del IX secolo, Giorgio di Nicomedia, il quale sottolinea che la serva dice appunto di avere ricevuto l'oggetto «da colei che lo ha fatto con il proprio personale lavoro»⁴.

3) 4, 5 χαρακτήρα . . . βασιλικόν. Invece di *marchio*, scegliamo il senso di *simbolo*, ampiamente attestato (vedi in seguito).

Questo *simbolo* è detto nel testo *regale* (o *imperiale*).

Che significato può avere un simbolo regale o imperiale? Secondo noi è proprio in questo oggetto dal simbolo regale che va ricercato il motivo della indignazione di Anna e del suo netto rifiuto a indossare la benda.

4) 4, 6—7 Ἀπόστηθι ἀπ' ἐμοῦ. Il significato è chiaro: ripulsa di Anna, indignata, verso la serva, con un tono di ripugnanza per quanto questa le ha proposto.

5) 4, 7 Καὶ ταῦτα οὐκ ἐποίησα. Traduciamo ταῦτα al plurale: «queste cose», riferendolo all'indossare la benda col simbolo regale e a simili atti. La traduzione al singolare, «ciò», non cambierebbe il senso.

¹ De Strycker, p. 71 n. 6.

² Epitteto, Enchiridion 40; Giustiniano, Novelle, 74 cap. 4.

³ Iliade 6, 289: πέπλοι . . . ἔργα γυναικῶν. Cf. Odissea 7, 98; 10, 223.

⁴ PG 100, col. 1360: ἡ ἐπιτιδοῦσα παῖς . . . λέγει . . . εἰληφέναι . . . παρὰ τῆς αὐτοῦ γεγενημένης. Il Combefis traduce: *ab ea, quae suis ipsa manibus confecisset*.

Riferire tutta la frase «non ho fatto queste cose» all'invito rivolto dalla serva ad Anna di smettere di piangere, sarebbe assurdo per il senso e la relazione logica, come ben ha dimostrato il De Strycker, perchè Anna affermerebbe il falso, essendosi di fatto lamentata poco prima (3, 6-10) e indossando ancora le vesti di lutto (5, 1-5). Una simile riferimento renderebbe assurda anche la precedente esclamazione d'indignazione: «Allontanati da me». Non ci si indigna per un consiglio che poi di fatto si mette in pratica: Anna si toglierà le vesti di lutto e indosserà quelle nuziali, simbolo di festa, anche se poi, scesa in giardino, rivolgerà ancora una dolorosa implorazione al Signore (5, 5-7, 11).

Non rimane che riferire la frase all'altro consiglio della serva, quello d'indossare la benda col simbolo regale. Perchè Anna risponde che non ha fatto *cose simili*? Non, certo, perchè la benda sia segno di gioia, bensì perchè c'è in essa qualcosa di peccaminoso. La conferma verrà chiara e precisa in seguito: Anna pensa di farsi partecipe del peccato della serva (5, 11), se indossa l'oggetto col simbolo regale.

Il senso di *ἐποίησα* è, quindi, quello dell'aoristo, il passato. Se gli si vuole dare un significato gnomico, lo si deve prendere in tutto il suo più pregnante senso, di sentenza sempre valida: «Non ho mai fatto queste cose, non le faccio ora, non le farò mai».

6) 4, 7-8 *καὶ Κύριος ὁ Θεὸς ἐταπείνωσέν με σφόδρα*. L'accostamento di questa frase alla precedente non è certamente del tutto ovvia. L'uso della correlativa *καί*, invece di una particella avversativa o di una frase subordinata, ci costringe piuttosto a indovinare il senso voluto dall'autore, che a coglierlo con chiarezza. Ci sembra probabile che Anna voglia dire che, se il Signore, nei suoi occulti disegni, l'ha già punita e per colpe non commesse, tanto più gravemente la dovrebbe punire qualora commettesse un peccato simile a quello propostole dalla serva.

Giorgio di Nicomedia ha già dato una spiegazione piuttosto simile¹.

7) 4, 9-10 *Μήπως τούτω πανούργῳ ἔδοκέν σοι*. È l'unico punto in cui ci discostiamo dalla lezione preferita dal De Strycker, per

¹ PG 100, col. 1361: *Καὶ τοῦτο γάρ, φησὶ (Anna), μὴ ποιήσασα, ὀφειλὰς ἑαυτὴν ἀγνώστων τινῶν ὑστερημάτων ἀποτινύουσιν ὁρῶ δις προσπασιτῶν ὁτῶν ἀδύλων ἐξεταστὴς Δεσπότης...*

scegliere la correzione dello stesso amanuense¹. Comunque il senso fondamentale non cambia. Anna, pur introducendosi con la dubitativa *μήπως*, dice alla serva di avere ben compreso: o 1) di che specie sia l'oggetto che le è stato dato in *questo modo malizioso* (= *τοῦτω πανούργῳ*), o 2) che è un oggetto *malizioso questo* dato alla serva (= *τοῦτο πανούργῳ*. In greco moderno la *ν* finale cade facilmente. Ma possiamo considerare già comune questa caduta fin dal secolo II, tempo dell'autore, o almeno fin dal secolo IV, tempo del papiro Bodmer?), o, infine, 3) che è ben *maliziosa costei* che le ha dato l'oggetto (= *τοῦτο πανούργος*. Trattandosi in questa lezione di aggiungere un sigma al nostro papiro, è più lecito pensare che nei successivi manoscritti sia stata aggiunto dagli amanuensi per la difficoltà del testo).

Senso generale

Dall'esame delle varie frasi risulta che Anna è indignata contro la sua serva per il consiglio d'indossare la benda col simbolo regale, giacchè ha ben compreso ch'essa è stata data alla serva in modo malizioso e che indossarlo sarebbe un peccato, anzi lascia intendere che la serva stessa abbia già peccato nell'accettarlo.

D'altra parte sembra che la serva abbia tentato di nascondere ad Anna la vera natura dell'oggetto e, non potendo nascondere il simbolo regale, palesamente visibile, lo abbia addotto a motivo per offrire l'oggetto alla sua padrona, anzicchè indossarlo lei stessa, serva. Ma Anna ha ben compreso, ugualmente, di che cosa si tratta.

Quale era il segreto contenuto della benda dal simbolo regale; cosa c'era in essa o nel suo dono di malizioso; che cosa ne rendeva peccaminoso l'uso? Ha voluto l'autore lasciarlo capire anche a noi, così come l'ha capito Anna? o non l'ha anche espresso nella maledizione finale della serva (4, 12-16)? Questa maledizione, parafrasata, potrebbe intendersi così: «Tu non hai voluto dare ascolto alle mie parole. Quale maledizione dovrei scagliarti? Te l'ha già data il Signore stesso, rendendoti sterile. È proprio da questa sfortuna della sterilità che io volevo liberarti per mezzo

¹ Cf. apparato critico De Strycker, p. 70. Si potrebbe forse anche supporre che nell'originale stesse *τοῦτο τοῦτω πανούργῳ* e che l'amanuense, dopo aver scritto la prima parola correttamente, di fronte alla seconda, credendola una ripetizione, si sia contentato di correggere l'omicron in omega.

della benda e del suo simbolo regale. L'oggetto è ancora nuovo, appena uscito dalle mani di colei che lo ha tessuto.»

In una parola, a parere nostro, la benda dal simbolo regale aveva un valore e significato magico, sia nell'intenzione della signora che a questo scopo l'aveva lavorato — potremmo ora dirla una fattucchiera o una maga, piuttosto che una signora — sia nell'intenzione della serva. Potremmo, anzi, pensare che la serva si sia rivolta a una fattucchiera per un inconsulto affetto verso la sua padrona.

Perchè un oggetto magico operi in tutta la sua potenza è richiesto generalmente, ancora ai nostri giorni, che esso sia nuovo: ecco probabilmente il perchè del riferimento esplicito di Iutinè alla provenienza diretta della benda da colei che l'aveva tessuta, riferimento che, non compreso in questo senso, sembrerebbe superfluo.

Naturalmente queste nostre osservazioni non hanno tutte lo stesso valore. Ammesso, però, che nella benda e particolarmente nel suo simbolo regale fosse un significato magico, si comprende facilmente perchè Anna, da buona ebrea, o per meglio dire da buona cristiana del II secolo, la quale evitava con cura ogni contatto con pratiche superstiziose e magiche che sapevano d'idolatria, si sia altamente indignata alla proposta della serva e abbia nettamente rifiutato, per non rendersi partecipe di un così abominevole peccato.

Conferme

Che *χαρακτήρ* possa avere il significato di *simbolo magico* è attestato da Giuliano l'Apostata, da Giamblico e da Sallustio¹. Che alla *regalità* (il simbolo della benda è detto appunto *regale*) si attribuisse nella antichità anche un valore magico, lo si può desumere dal fatto che gli antichi egiziani consideravano il loro faraone come il donatore della fecondità²; se questa idea avesse qualche probabilità di essersi conservata fin nei tempi cristiani, fino al secolo II, ricordiamo che il Protovangelo è stato scritto con ogni probabilità proprio in Egitto³. Sappiamo inoltre che immagini di Alessandro Magno si portavano addosso come amu-

¹ Cf. riferenze in Liddell-Scott-Jones.

² Die Religion in Geschichte und Gegenwart 3^a ed., 3, col. 1713.

³ De Strycker, p. 423.

eti, che si narrava dell' imperatore Vespasiano che guarisse ciechi e storpi, e dell' imperatore Adriano che guarisse ciechi¹.

Nonostante queste testimonianze di differente valore, la nostra interpretazione non ha la pretesa di essere assoluta. Lasciamo volentieri agli specialisti di letteratura magica di trovare più facilmente di noi, ignari in materia, paralleli assai più convincenti, provenienti dai primi secoli del cristianesimo. Solo allora la nostra interpretazione potrebbe essere detta veramente provata. Tuttavia, anche per il solo fatto che essa rende più chiaro, ogico e connesso tutto il dialogo, speriamo che sia stimata non indegna di attenzione.

È constatazione notissima che nascita, amore e morte — i tre stadi più salienti della vita umana e più oscuri alla scienza — sono stati in tutti i tempi particolare oggetto di superstizione e magia. Che ancora nel IV sec., in caso di sterilità, si ricorresse a pratiche superstiziose o magiche, anche in ambienti cristiani, ce lo attesta San Giovanni Crisostomo, quando a proposito di Isacco afferma, che costui non fece come molti, i quali, in simili sventure, ricorrono a prestigi e malefizi². Ancora agli inizi del sec. XII troviamo una testimonianza quasi simile presso Teofilatto di Bulgaria. Egli, parlando appunto di Gioacchino ed Anna, afferma che non ricorsero a bevande eccitatrici della fecondità nè a malefizi, cose degne solamente di coloro le cui anime sono sprofondate nel baratro della infedeltà e per ciò stesso sono indegni di lasciare una discendenza³.

¹ PW 1, col. 84. ² PG 51, col. 369: *εις μαγaveλας και γοητελας καταφεύγοντες*.

³ PG 126, col. 133: *οὐ πόμα . . . οὐ γόητα . . .*

Potremmo aggiungere che anche Giorgio di Nicomedia ha visto nella benda qualcosa di losco, anzi di immorale, perché suppone anzitutto, *come dicono alcuni*, che si tratti di quel diadema che le donne dissolute cingono nel momento del piacere! Ma subito dopo parla di cattivi insidiatori della virtù di Anna, tramite la serva, che per questo motivo vuole nascondere alla padrona la precisa provenienza della benda; questa sembra l'opinione personale di Giorgio, perché quasi opposta a quella riportata dagli altri (PG 100, col. 1360).

L'episodio della serva — aggiungiamo a titolo di erudizione — non ha interessato quasi nessuno, all'infuori di Giorgio di Nicomedia, fra i molti commentatori greci dei fatti del Protovangelo: nè Gregorio di Nazianzo, nè il cosiddetto Eustatio di Antiochia (PG 18, col. 772—776, che abbiamo confrontate), nè Giovanni Crisostomo (nei Sermoni su Anna 1—5: PG 54, col. 638 ssq.), nè Germano I di Costantinopoli (PG 98, col. 292—384. Cf. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Monaco, 1959, p. 474—475), nè Giacomo di Cokkinobafo (PG 127, col. 544—700. Cf. Beck, p. 629. Veramente alla col. 555 ha un breve accenno all'ornamento offerto inopportunitamente).

Die „Schöpfung“ der „Weisheit“ bei Origenes

Eine textkritische Untersuchung zu *De principiis* Fr. 32¹

H. GÖRGEMANNS, Heidelberg

Zu den geläufigen Vorwürfen, die die Bestreiter des Origenismus immer wieder erhoben, gehörte die Behauptung, Origenes habe den Sohn Gottes als ein Geschöpf (*κτίσμα*) bezeichnet². Man kann diese Behauptung nicht unbesehen hinnehmen, wie ja überhaupt die polemischen Darstellungen, die die Lehre des Origenes mit dem Origenismus verquicken, mit kritischer Vorsicht aufzunehmen sind. Gibt es in den erhaltenen Werken des Origenes eine Stelle, die den Vorwurf bestätigt? Das Fragment 32 aus *De principiis* scheint diese Frage positiv zu entscheiden, und wir müssen ihm deshalb eine genaue Untersuchung widmen. Wir geben zunächst Text und Übersetzung mit einigen textkritischen Bemerkungen.

Origenes, *De principiis* IV 4, 1, Fr. 32 (p. 349, 11–15 Koetschau) = Iustinianus, *Epist. ad Menam* p. 209, 11–15 Schwartz³:

¹ Die vorliegende Untersuchung ging hervor aus der Arbeit am Text von *De princ.*, die zur Vorbereitung einer neuen zweisprachigen Ausgabe (im Kösel-Verlag) unternommen wurde. Die Ausgabe von P. Koetschau (GCS, Origenes Werke Band V, 1913) hat zwar eine zuverlässige Grundlage für die Konstituierung des Textes geschaffen; aber in einigen Punkten kann man über sie hinauskommen. 1. Für die Übersetzung sind einige von Koetschau übersehene Handschriften heranzuziehen. Der Text der wichtigsten Klasse *α* wird durch den Guelferbytanus 4141 (Weissenb. 57) aus dem 10. Jh., einen nahen Verwandten des *codex optimus* A, besser gesichert. Für die geringere Klasse *γ* hat M. Simonetti (*Sacris erudiri* 9, 1957, 6–13; vgl. CC XX 3–5) eine neue Gruppe von 4 Handschriften erschlossen. 2. In der Bewertung der Nebenüberlieferung (vor allem bei Hieronymus und Justinian) ist man heute vorsichtiger als Koetschau, was sich auch in der Verwendung für die Textgestaltung äußern muß. Daß hier auch ein Feld für die Textkritik im engeren Sinne ist, dafür soll diese Arbeit ein Beispiel sein.

² So schon Hieronymus: z. B. *Apol. II* 12, PL 23, 455 C (*dei filium creaturam* . . .).

³ *Acta Conciliorum Oecumenicorum III*, Berlin 1940.

Ὅτι κτίσμα καὶ γενητός ὁ υἱός, ἐκ τοῦ αὐτοῦ τετάρτου λόγου.
 Οὗτος δὲ ὁ υἱός ἐκ θελήματος τοῦ πατρὸς ἐγενήθη, ὅς ἐστιν εἰκὼν
 τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου καὶ ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ χαρακτη-
 ρε τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, κτίσμα,
 σοφία· αὐτὴ γὰρ ἡ σοφία φησὶν· «ὁ θεὸς ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν
 αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ».

Codices: O (= aevn), I

1 γενητός] γεννητός O^{arv} 2 ἐγενήθη] γεννηθείς O Schw.
 4 πάσης] + τῆς I [κτίσμα, σοφία] Prat 5 αὐτὴ] αὐτὴ O
 Schw.

„Daß der Sohn ein Geschöpf und geworden ist; ebenfalls (wie das vorhergehende Fragment) aus dem vierten Buch.“ (Die Variante *γεννητός*, gezeugt, ist weniger gut, weil sie keinen dogmatischen Anstoß bedeuten würde.) „Dieser Sohn also ist aus dem Willen des Vaters geboren, welcher ist ein Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol. 1, 15) und „der Glanz seiner Herrlichkeit und ein Prägebild seines Wesens“ (Hebr. 1, 3), „der Erstgeborene vor aller Schöpfung“ (Kol. 1, 15), Geschöpf, Weisheit; denn die Weisheit selbst sagt: „Der Herr schuf mich als Anfang seiner Wege für seine Werke“ (Prov. 8, 22).“ (Zwischen den Varianten *γεννηθείς* und *ἐγενήθη* ist schwer zu entscheiden. Bei der ersteren müßte man *ἔστιν* ergänzen, um den Satz konstruieren zu können; man könnte sie also als die *lectio difficilior* betrachten. Aber: das *γενητός* in der Überschrift muß sich eigentlich auf eine Form mit einfachem *ν* im Text beziehen. Das spricht für *ἐγενήθη*¹. – *πάσης τῆς κτίσεως*: diese Abweichung vom Bibeltext beruht wohl nur auf Nachlässigkeit. – Zu den übrigen Varianten später Näheres.)

Das Fragment ist, wie die Überschrift angibt, dem IV. Buch entnommen. Koetschau hat es zweifellos richtig in das 4. Kapitel eingeordnet, die „ἀνακεφαλαίωσις de patre et filio et spiritu sancto . . .“². Innerhalb dieser ἀνακεφαλαίωσις gehört es offenbar zur Rekapitulation von Buch I Kapitel 2, das von Christus handelt. In der Übersetzung Rufins findet sich nichts Entspre-

¹ Zur Zeit des Origenes wird zwar der Unterschied der Formen mit *ν* und *vv* kaum beachtet; aber seit dem arianischen Streit unterscheidet man scharf. Vgl. L. Prestige, J. Th. S. 24, 1923, 486–496 und Lampe, A Patristic Greek Lexicon s. vv. ἀγέν(ν)ητος und γεν(ν)ητός.

² Diese Kapitelüberschrift ist sachlich zutreffend. Im allgemeinen bestreitet M. Harl mit Recht die inhaltliche Richtigkeit und den Überlieferungswert der Überschriften im Rufin-Text (Studia Patristica III = TU 78, 57–67).

chendes an dieser Stelle; man muß also annehmen, daß er hier gekürzt hat. Dafür sprechen auch andere Anzeichen an dieser Stelle¹. Das Fragment nimmt lauter Motive aus I 2 auf: daß der Sohn aus dem „Willen“ des Vaters hervorgeht, steht dort p. 35, 4. 16 K. und p. 40, 7 K.; die Prädikation „Bild des unsichtbaren Gottes“ ist in § 6, „Glanz seiner Herrlichkeit und Prägebild seines Wesens“ in § 7 und 8, „Erstgeborener vor aller Schöpfung“ in § 1 behandelt; der Name „Weisheit“ wird ihm im Zusammenhang mit dem Zitat Prov. 8, 22 in § 1 (p. 28, 4–8 K.) gegeben und im folgenden beständig gebraucht. Nur das entscheidende Wort *κτλομα* läßt sich in I 2 nicht nachweisen². Freilich ist IV 4 keine reine Wiederholung, sondern Origenes will zu der früheren Darstellung auch einige Ergänzungen geben. Das *κτλομα* könnte also eine davon sein. Aber solche Ergänzungen in IV 4 werden sonst ausführlich begründet und nicht, wie hier, beiläufig eingeflochten. Diese Beiläufigkeit und scheinbare Selbstverständlichkeit des *κτλομα* muß auffallen.

Diese sozusagen quantitative Überlegung ergibt also, daß das Fragment einen merkwürdigen „Überschuß“ zeigt. Es muß aber auch sein innerer Zusammenhang bedacht werden. Im Hauptsatz spricht Origenes vom Hervorgehen aus dem Willen des Vaters. Damit war wohl eine Anknüpfung an das Vorhergehende gegeben, die wir nicht mehr genau rekonstruieren können. In I 2 hatte er diese Lehre aus biblischen Aussagen abgeleitet. In einem Relativsatz fügt er jetzt einige geläufige Prädikate des Sohnes an, die direkte Bibelzitate sind. Er kann sie deshalb kommentarlos aneinanderreihen. Das folgende *κτλομα* ist weder ein Bibelzitat noch geläufig; *σοφλα* ist geläufig, aber auch nicht

¹ Von dem griechischen Fragment 33 (Athanasius De decr. Nic. syn. 27) deckt sich der zweite Teil (p. 349, 17–350, 3 K.) mit Rufin (p. 350, 3–10 K.), aber der erste Satz (p. 349, 15–17 K.) hat keine Entsprechung bei ihm. — Das Fr. 32 fügt sich auch inhaltlich befriedigend in den Zusammenhang, in den Koetschau es gestellt hat. Der Anfang klingt an Rufins *voluntatis (filius)* (p. 349, 10 K.) an. Und Fr. 33 ist als Weiterführung von Fr. 32 verständlich: die in Fr. 32 aufgezählten Prädikate werden jetzt zum Nachweis der Ewigkeit des Sohnes benutzt. — Die Einwände von G. Bardy (Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De Principiis d'Origène, Paris 1923, 72f.) — er möchte das Fragment dem I. Buch zuweisen — sind nicht durchschlagend.

² Daß Origenes sich in I 2 jedoch *implicite* mit dem zugrundeliegenden Problem auseinandersetzt, wird unten (S. 206 f.) gezeigt.

ohne weiteres ein Bibelzitat¹. Es ist also ganz natürlich, wenn jetzt zur Begründung (mit *γὰρ* verbunden) wieder ein Bibelzitat folgt; es fragt sich nur, ob es die Begründung für *beide* Prädikate, *κτλμα* und *σοφία*, liefern soll. Die meisten der in Fr. 32 aneinandergereihten Prädikate werden im folgenden Fr. 33 benutzt, um die Ewigkeit des Sohnes zu erläutern. Von dem Begriff *κτλμα* ist dabei nicht die Rede, wohl aber von *σοφία*.

Untersuchen wir die „Begründungsfunktion“ von Prov. 8, 22 genauer! In I 2, 1 heißt es von Christus (p. 28, 4–5 K.): *Sapientia namque dicitur, sicut et Salomon dixit ex persona sapientiae: dominus creavit me initium viarum suarum . . .*“ Das Zitat Prov. 8, 22 dient also als Beleg dafür, daß der Sohn auch den Namen „Weisheit“ hat. Diese Funktion wird man ihm auch in Fr. 32 zunächst zubilligen müssen. Will man das in die Form einer streng logischen Folgerung bringen, so könnte man sagen: die Weisheit legt sich Eigenschaften bei, die dem Sohn zukommen; also sind beide identisch. Mit dem Namen *σοφία* meint die Schrift den Sohn. Ebenso wie in den vorangehenden Zitaten haben wir es also mit einem biblischen Namen, einem Titel des Sohnes zu tun. Andererseits kann aber auch die Bezeichnung *κτλμα* aus dem Zitat begründet werden, nämlich aus dem Verb *ἐκτίσας*². Nehmen wir einmal an, das wäre wirklich der Sinn des Textes. Dann bliebe *κτλμα* immer noch ein Prädikat ganz anderer Art als die benachbarten. Es wäre nicht ein biblischer Name für den Sohn, sondern eine aus dem Zitat abgeleitete theoretische Aussage über ihn. (Für solche Unterscheidungen muß man Origenes bei seiner Treue zum Bibelwort einen sehr genauen Sinn zubilligen.) Das *κτλμα* bleibt also auch dann noch ein heterogenes Element in der Reihe. Man spürt das schon beim unbefangenen Lesen: alles andere sind groß und ruhmvoll klingende Titel in der Sprache der Bibel; nur *κτλμα* ist eine rein abstrakte Aussage und auf keinen Fall – was es auch genau heißen mag – ein Ehrentitel.

Zusätzlich kann man noch auf eines hinweisen: Wenn das *κτλμα* durch die Proverbienstelle mitbegründet werden soll,

¹ Höchstens in der Form *θεοῦ σοφία*, 1 Kor. 1, 24. An diese Stelle ist hier aber nicht zu denken, denn Origenes pflegt sie nicht ohne das *θεοῦ* zu zitieren (De princ. I 2, 1, p. 28, 12 K.; In Joh. pass.).

² Man könnte auch einen Begründungszusammenhang zwischen *κτλμα* und dem vorangehenden Zitat (*πρωτότοκος πάσης κτίσεως*) erwägen. Aber dafür gibt es syntaktisch keinen Anhaltspunkt; und außerdem werden wir noch sehen, daß bei Origenes das *κτλμα*-Problem immer mit Prov. 8, 22 verbunden ist, nicht mit Kol. 1, 15.

so würde die Logik fordern, daß erst *σοφία* und dann *κτίσις* stünde, denn in dieser Reihenfolge sind die Aussagen abzuleiten¹.

Diese Analyse dürfte ausreichen, um den Verdacht zu erwecken, daß *κτίσις* eine Interpolation ist. Wenn man es tilgt, ist die Stelle ohne jeden Anstoß verständlich².

Wir haben das Fragment 32 bisher nur in seinem unmittelbaren Zusammenhang betrachtet und müssen nun auch die Frage stellen, ob der Ausdruck *κτίσις*, auf den Sohn angewandt, dem Denken des Origenes gemäß ist. Dabei muß man zurückgreifen auf die Erörterungen von F. Prat³ und Charles W. Lowry⁴. Beide Autoren sehen sehr richtig, daß es darauf ankommt, wie Origenes Prov. 8, 22 aufgefaßt hat, da alle vergleichbaren Stellen mit diesem Proverbien-Zitat verbunden sind. Beide glauben nun, Origenes habe das Wort *κτίσις* hingenommen und selbst verwendet, ohne dabei ein Problem zu empfinden. Nach Prat war das Verbum *κτίσις* für ihn nicht auf die Bedeutung „schaffen“ im Sinne der theologischen Terminologie eingeschränkt, sondern konnte allgemein jede Art des Hervorbringens bezeichnen (wofür Prat freilich keine Belege bringt). So habe Origenes das Verbum der Proverbien-Stelle unbefangen gebrauchen können; allerdings nenne er den Sohn nie *κτιστός* oder *κτίσις*. Die einzige Ausnahme wäre das Justinian-Fragment, das Prat als korrupt ansieht⁵. Lowry dagegen hält *κτίσις* hier für echt; er führt einige Parallelstellen an⁶, die allerdings den Ausdruck selbst nicht belegen, und sagt dann: „In any case the idea is more important than the precise expression, and it seems clear

¹ Dieses Argument spricht auch gegen die Auffassung, die anscheinend Schwartz vertritt. Danach wäre *σοφία* Zitat von 1 Kor. 1, 24 (was Schwartz am Rande notiert; vgl. aber o. S. 197, Anm. 1); und nachdem dies Prädikat gegeben ist, würde mit Hilfe von Prov. 8, 22 das *κτίσις* daraus abgeleitet. Dazu paßt die Lesart *αὐτὴ ἡ σοφία*; zu unserer Auffassung stimmt *αὐτὴ* besser.

² Den Eindruck, daß der Text hier nicht in Ordnung sei, hat schon F. Prat gehabt (Origène, le théologien et l'exégète, Paris 1907², 57 Anm. 2). Er will außer *κτίσις* auch *σοφία* als ungeschickte Interpolation tilgen. Aber die Anstöße betreffen alle nur das Wort *κτίσις*; und das γὰρ fordert geradezu, daß vor dem Proverbien-Zitat noch etwas steht, was dadurch erklärt werden soll.

³ A. a. O., 57f.

⁴ Did Origen style the Son a *κτίσις*? J. Th. S. 39, 1938, 39–42.

⁵ Siehe oben Anm. 2.

⁶ In Joh. I 19, 115 und Adv. Cels. V 37, p. 41, 22 K. Auf die erstere Stelle kommen wir noch zurück; zu letzterer (*πρεσβύτατον γὰρ αὐτὸν πάντων τῶν*

that Origen took Prov. 8, 22 and Col. 1, 15 as meaning what they said“ (d. h. als Ausdruck des Geschaffenseins im üblichen terminologischen Sinn). Auch Lowry denkt also an eine einfache Hinnahme des biblischen Ausdrucks, wenn auch in einem anderen Sinn als Prat. Nun läßt sich aber zeigen, daß Origenes das *ἐκτίσε* durchaus als problematisch empfunden hat; im Johanneskommentar und in *De principiis* bemüht er sich um seine Erklärung. Wir müssen die wichtigsten Stellen im einzelnen behandeln, da sie der Interpretation einige Schwierigkeiten bieten.

1. *Johanneskommentar*¹ I 17 und 19. Bei der Exegese von Joh. 1, 1 *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* beschäftigt sich Origenes in einem Abschnitt von ausgesprochen zetematischem Charakter mit den verschiedenen Bedeutungen von *ἀρχή*. Eine davon ist: *ἀρχή γενέσεως* (In Joh. I 17, 95–102), womit das Werden in der materiellen Welt gemeint ist. Diese kann man als Folge eines Falles verstehen; darum heißt das Ungeheuer im Buche Hiob *ἀρχή πλάσματος κυρίου* (Hiob 40, 14). Es gibt aber auch eine andere Art von materiellen, werdenden Wesen: die „Schöpfung“, die „seufzt und in Wehen liegt“ (Röm. 8, 20) und auf Erlösung hofft. Als *ἀρχή γενέσεως* in diesem Sinne, so meint Origenes (§ 101), könne man auch die Weisheit in Prov. 8, 22 verstehen. Wie ist diese Bemerkung zu deuten? Die Weisheit wäre danach die *ἀρχή*, das Erste in dieser „seufzenden“, Erlösung erhoffenden und erstrebenden Schöpfung; ein kosmisches Urwesen, entsprechend dem Hiob-Untier als dem Urwesen der gefallenen Schöpfung. Das mutet seltsam an, da es sich schlecht mit der bei Origenes geläufigen Vorstellung von der Weisheit als dem demiurgischen Logos verträgt. – Es folgt nun im Text eine Alternative: man könne die Stelle auch auf den vorher behandelten Begriff der *ἀρχή μεταβάσεως* beziehen, weil darin von einer *ἀρχή ὁδῶν* gesprochen werde. (Bezeichnend ist, wie Origenes hier an das Wort

δημιουργημάτων ἴσασιν οἱ θεοὶ λόγοι) ist zu bedenken, daß hier das Zeitverhältnis im Vordergrund steht, in enger Anlehnung an Kol. 1, 15. Das ist etwas ganz anderes als die kahle Abstraktion *πλάσμα*.

¹ Hrg. von E. Preuschen, GCS, Origenes Werke Band IV, 1903. Wir beginnen mit dem Johanneskommentar, trotz seiner besonderen Schwierigkeit, weil hier der Originaltext vorliegt, während in *De princ.* immer mit Eingriffen des Übersetzers Rufin zu rechnen ist. Es wird sich aber zeigen, daß die beiden Werke in wesentlichen Punkten übereinstimmen, daß Rufins Wiedergabe also zuverlässig ist.

ὁδῶν anknüpft. Man kann schließen, daß auch die zuerst erwogene Deutung sich auf ein bestimmtes Wort stützt: nämlich auf das *ἐκτισε*.) Auch die zweite Deutung hat, wenn man die Behandlung der *ἀρχῇ μεταβάσεως* (I 16) vergleicht, ihre Schwierigkeiten: Origenes versteht darunter nämlich im Rahmen eines geistlichen Fortschritts das *ποιεῖν τὰ δίκαια* (Prov. 16, 7), worauf später die *θεωρία* folgt. Zu dem ersteren aber paßt die *σοφία* ganz und gar nicht. Es ist also damit zu rechnen, daß beide Deutungen nicht die Meinung des Origenes, sondern nur vorläufige Lösungsvorschläge sind.

In I 19 zieht Origenes aus den vorher erwogenen Möglichkeiten die Folgerung: das *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* lasse sich weder von der *ἀρχῇ μεταβάσεως* noch von der *ἀρχῇ γενέσεως* verstehen. Es sei aber noch die Bedeutung *τὸ ὑφ' οὗ, ὅπερ ἐστὶ ποιοῦν* möglich. Diese entwickelt er dann in einer solchen Art, daß man hierin seine eigentliche Ansicht sehen muß. Der Grund für die Zurückweisung von *ἀρχῇ μεταβάσεως* und *γενέσεως* wird nicht genannt; er hängt wohl mit den erwähnten Schwierigkeiten im Verständnis von Prov. 8, 22 zusammen, die ebenso auch für Joh. 1, 1 gelten. Der weitere Verlauf von Kapitel 19 zeigt dann auch, daß Origenes die *ἀρχή* von Joh. 1, 1 mit der *σοφία* — *ἀρχή* von Prov. 8, 22 gleichsetzen will¹. Er geht davon aus, daß Christus der Demiurg sei, der den „Befehl“ Gottes zur Schöpfung (Ps. 148, 5) ausführte. Demiurg = *ἀρχή* ist Christus, sofern er *σοφία* ist (das wird mit Prov. 8, 22 begründet), und der Logos ist (nach Joh. 1, 1) in dieser *ἀρχή*, also in der *σοφία*. *Σοφία* ist der für sich seiende Inbegriff (*σύστασις*) von Anschauung und Gedanken, *λόγος* aber bezeichnet die Beziehung zwischen Vernunftwesen und den geschauten Gegenständen. Das Prädikat (*ἐπὶ νοῖα*) *σοφία* hat also die Priorität vor dem Prädikat *λόγος*. Die in der Weisheit enthaltenen Gedanken sind nun die Vorbilder (*τύποι*) der Schöpfung, ähnlich dem Plan eines Architekten. § 115: „Man muß also sagen, daß Gott, nachdem er sozusagen eine beseelte Weisheit geschaffen hatte, ihr auftrag, nach den in ihr liegenden Vorbildern dem Seienden und der Materie Gestalt und Form zu geben, und ich möchte sagen, auch das Sein².“

¹ Vgl. auch In Joh. I 39, 289–292.

² Καὶ λεκτέον ὅτι κτίσας, ἢ οὕτως εἶπω, ἐμψυχον σοφίαν ὁ θεός, αὐτῇ ἐπέτρεψεν ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῇ τύπων τοῖς ὄντι καὶ τῇ ὕλῃ παρασχεῖν καὶ τὴν πλάσσειν καὶ τὰ εἶδη, ἐγὼ δὲ ἐπίσταμαι εἰ καὶ τὰς οὐσίας.

Der letzte Satz ist für uns wichtig. Zunächst zeigt das *ὡς εἶπω*, daß Origenes nicht wörtlich verstanden sein will. Tatsächlich widerspricht der Ausdruck *ἐμψυχος σοφία* seinem System: Der Logos, die Weisheit, kann ja erst später, nach der Schöpfung, eine Seele annehmen. Die „beseelte Weisheit“ kann auch nicht aus philosophischen Vorlagen abgeleitet werden (wie der Schluß des Satzes, dessen platonisierende Tendenz Origenes selbst zurechtrückt). Denn der Demiurg wird im Platonismus nicht als Seele, sondern höchstens als *νοῦς* betrachtet. Origenes nimmt also offenbar eine eigenwillige begriffliche Manipulation vor, und wir müssen versuchen, ihren Sinn aus dem Zusammenhang zu erkennen. Zunächst veranschaulicht das *ἐμψυχος* die selbständige und tätige Existenz der Weisheit. Dabei nähert es aber ihre Seinsweise der „Schöpfung“ im engeren Sinne an, macht sie gewissermaßen zu einem *ζῷον*. Nun entspricht auch das Wort *κτίσας* nicht der gewöhnlichen Terminologie des Origenes; offensichtlich ist es der Proverbienstelle entnommen. Das *κτίσας* und das *ἐμψυχος* stützen sich gegenseitig, da beide das Göttliche in Ausdrücke des geschöpflichen Bereichs fassen. Dazu bedarf es einer begrifflichen Gewaltsamkeit, die Origenes mit seinem Zusatz „sozusagen“ bewußt macht. Das „sozusagen“ ist also auf beide Wörter zu beziehen¹. Mit dieser bewußten terminologischen Transposition, so scheint uns, kann Origenes nur den Zweck verfolgt haben, die biblische Wendung *ἐκτίσσε* verständlich zu machen, nämlich indem er zeigte, daß man von der Weisheit in Ausdrücken reden kann (man beachte das betonte *λεκτέον*), in die das *κτίζεν* hineinpaßt. Dabei läßt er aber deutlich erkennen, daß diese Ausdrucksweise nur uneigentlich ist. Die Schwierigkeit der Proverbienstelle, die bei den früheren Deutungsversuchen (§ 101) spürbar geworden war, hat er damit beseitigt: aus dem *ἐκτίσσε* braucht man nicht zu schließen, daß die Weisheit ein kosmisches Urwesen ist und zur Schöpfung im eigentlichen Sinne gehört, sondern das Wort veranschaulicht nur ihre selbständige, wirkende Existenz.

2. *Johanneskommentar I 34, 243–246*. In diesem Abschnitt wird das Problem der Proverbien-Stelle klarer und ausdrücklicher behandelt als in dem vorher erörterten; unsere Interpretation findet darum hier eine Stütze.

¹ Die Wendung kann parenthetisch stehen und auf den ganzen Satz bezogen sein (vgl. In Joh. Fr. I, p. 485, 15 P.).

Origenes erläutert das Christusprädikat *θεοῦ σοφία* (1 Kor. 1, 24) und betont, daß diese Weisheit nicht nur in den Gedanken Gottes ihren Bestand (*ὑπόστασις*) habe. § 244: „Wenn man aber imstande ist, sich eine unkörperliche Existenz von mannigfachen Gedanken vorzustellen, die die Logoi des Alls umfassen, eine Existenz, welche lebendig und gleichsam beseelt ist, so wird man erkennen, daß die über aller Schöpfung stehende Weisheit Gottes richtig von sich selber sagt: „Gott schuf mich als Anfang seiner Wege für seine Werke.“ Durch diese Schöpfung hat die gesamte Schöpfung die Möglichkeit zur Existenz erhalten, und sie kann die göttliche Weisheit auch (geistig) aufnehmen, kraft derer sie geworden ist, denn Gott hat nach dem Propheten David (Ps. 103, 24) „alles in Weisheit gemacht“.“¹ § 245: „Doch vieles existiert durch Teilhabe an der Weisheit, ohne sie (geistig) zu erfassen, durch die es geschaffen ist (*ἢ ἐκτισται*)²; (manches besitzt ein Wissen von sich selbst), sehr wenig aber erfaßt nicht nur die Weisheit bezüglich seiner selbst, sondern auch bezüglich vieler anderer Dinge; und Christus ist (schließlich) die gesamte Weisheit.“

Die göttliche Weisheit existiert nicht nur als Gedanke, sondern hat eine selbständige *ὑπόστασις*. Die Bezeichnung „lebendig und gleichsam beseelt“ erscheint als Weiterführung und Steigerung dieser Vorstellung; sie macht das konkrete Eigendasein und Wirken der Weisheit anschaulich. Dabei ist die Beseelung, ähnlich wie in § 115, als uneigentlicher Ausdruck gekennzeichnet. Warum braucht man nun diese Vorstellung, um die „Richtigkeit“ der Proverbienstelle einzusehen? Man kann zwei Verbindungslinien ziehen. 1. Origenes betont einerseits das Eigensein der Weisheit, das bis zur Vorstellung eines *ζῶον* gesteigert wird. Andererseits wird der Ausdruck *ἐκτισε* hervorgehoben: Schon vor dem Zitat heißt es, die Weisheit stehe über aller Schöpfung –

¹ *Ἐὶ δὲ τις οὐδὲν ἔστιν ἀσώματον ὑπόστασιν ποικίλων θεωρημάτων περιεχόντων τοὺς τῶν ὅλων λόγους ζῶσαν καὶ οἶονε ἔμψυχον ἐπινοεῖν, εἰσεται τὴν ὑπὲρ πᾶσαν κτίσιν σοφίαν τοῦ θεοῦ καλῶς περὶ αὐτῆς λέγουσαν: «Ὁ θεὸς ἐκτίσε με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ.» δι' ἣν κτίσιν δεδύνηται καὶ πᾶσα κτίσις ὑφ' ἐστάναι, οὐκ ἀνένδοχος οὐσα θείας σοφίας, καθ' ἣν γεγέννηται: «πάντα» γὰρ κατὰ τὸν προφήτην Δαβὶδ «ἐν σοφίᾳ ἐποίησεν ὁ θεός».*

² Sprachlich möglich wäre auch: „insofern sie geschaffen ist“. Das ergibt aber keinen guten Sinn. – Im folgenden ist die Stufenfolge der Weisheit durch das erste Glied ergänzt, das implizit im zweiten enthalten ist. Origenes lehnt sich hier wohl an die stoische Lehre von der *αἰσθησις αὐτοῦ* an.

ein Hinweis darauf, daß das *ἐκτισε* nicht als Gleichstellung mit der Schöpfung zu verstehen ist. Und nach dem Zitat wird das Wort mit *δι' ἧν κτίσιν* wieder aufgenommen. Eine Verbindung ist leicht zu sehen: ein bloßer Gedanke könnte nicht „geschaffen“ heißen; wohl aber eine zum Eigenwesen, ja geradezu zum Lebewesen gewordene Weisheit. Es entsprechen sich auch die Einschränkungen: das *οἶονει* bei *ἐμψυχος* und das Mißverständnisse verhütende *ὅπερ πᾶσαν κτίσιν* vor dem *ἐκτισε*. Beide Ausdrücke geben also nicht einfach den Sachverhalt wieder, sondern sind *cum grano salis* zu verstehen. 2. Die in der Weisheit enthaltenen Weltgedanken (*τῶν δλων λόγοι*) erklären, daß sie von Gott „für seine Werke“ geschaffen ist, also ihre demiurgische Aufgabe und ihre doppelte Beziehung zur Schöpfung als Seins- und als Erkenntnisprinzip.

Zu 1.: Die Auffassung des *ἐκτισε* erweist sich bis in die Einzelheiten als die gleiche wie in § 115. Deutlicher als dort sieht man, daß Origenes in der Verwendung von Ausdrücken aus der Sphäre der Schöpfung ein Mittel sieht, das substantielle Eigensein der Weisheit zu veranschaulichen. Man könnte geradezu von einem metaphorischen Gebrauch dieser Ausdrücke sprechen.

Zu 2.: Über die äußerliche sprachliche Beziehung zwischen der „metaphorischen“ Schöpfung der Weisheit und der eigentlichen Schöpfung hinaus wird auch eine innere, reale Beziehung erkennbar, vor allem in dem Satz *δι' ἧν κτίσιν δεδύνηται καὶ πᾶσα κτίσις ὀφεισῆναι*. In der „Schöpfung“ der Weisheit ist die andere schon eingeschlossen und potentiell (*δεδύνηται*!) vorgegeben.¹ Man könnte paradox sagen, daß das ganze Schöpfungswerk Gottes eigentlich in der „Schöpfung“ der Weisheit besteht. Solche Gedanken werden wir in *De princ.* deutlicher ausgeführt finden².

3. *Johanneskommentar Fr. I, p. 485, 4–16 P.*³. Auch hier wird Joh. 1, 1 ausgelegt, aber etwas abweichend von *In Joh. I* 19. Origenes setzt hier *ἐν ἀρχῇ* nicht gleich mit *ἐν σοφίᾳ*, sondern erklärt

¹ Auch in § 115 ist dieser Zusammenhang vorhanden, aber er ist weniger pointiert ausgedrückt.

² S. u. S. 207.

³ Die Zuweisung dieses Katenenfragments an Origenes ist zwar unbestritten, aber es stammt wohl nicht aus dem Johanneskommentar (Preuschen, Einleitung LXXVf.). Der hier interessierende Abschnitt ist in einem Überlieferungszweig (Corderius-Katene) durch einen anderen Text ersetzt; man fand ihn wohl dogmatisch anstößig. Die Schwierigkeiten des Textes rühren vielleicht von einer Überarbeitung und Verkürzung her.

einfach, daß der Logos am Anfang der Welt stehe, ihr Urheber (*κτίστης* p. 484, 14. 27 P.) sei. Zu dem Satz *ἦν ὁ λόγος πρὸς τὸν θεόν* bemerkt er, daß der Logos auch als Demiurg nicht wie ein Mensch vom Vater abgesandt worden sei, sondern dabei „bei Gott war und Gott war“ (*καὶ πρὸς τὸν θεόν ἦν καὶ θεὸς ἦν*, p. 485, 3–4 P.). Anschließend wird das Prädikat *σοφία* auf Grund von Prov. 8, 22 behandelt; der Zusammenhang läßt erwarten, daß auch dabei gezeigt werden soll, daß der Logos als Demiurg nichts von seiner göttlichen Stellung verliert. P. 485, 4–16 P.: „Der Sohn Gottes wird auch ‚Weisheit‘ genannt, als Anfang der Wege Gottes geschaffen‘ nach dem Wort der Proverbien; denn Gottes Weisheit, sofern sie bei dem war, dessen Weisheit sie ist, hatte keine Beziehung zu einem anderen, aber sofern er (der Sohn) zu Gottes Wohlgefallen wurde¹, wollte er die Existenz der Schöpfung. Diese (eben genannte) Weisheit also entschloß sich, eine schöpferische Beziehung zu den künftigen Dingen aufzunehmen, und das ist es, was in dem Wort vom ‚Geschaffensein als Anfang von Gottes Wegen‘ ausgedrückt ist. Auf diesen Wegen geht Gott, wenn er ins Sein ruft, ordnet, Vorsehung übt, Wohltaten und Gnade spendet: (all das tut er) in dieser Weisheit als geschaffener².“

Den Unterschied der Prädikate *σοφία* und *λόγος* bezeichnet Origenes dann so: der Sohn³ ist, sofern er mit Gott vereinigt ist (*ὁμολογῶνται*), Weisheit; sofern er aber sozusagen zu dem Geschaffenen hinabgeneigt ist, schöpferischer Logos.

In diesem Abschnitt unterscheidet Origenes beim Sohn zwei Phasen, eine vor-demiurgische des reinen Verweilens im Göttlichen und eine demiurgische. Zwischen ihnen besteht kein Unterschied des Wesens, sondern nur einer der *σχέσεις*. Nach dem

¹ Diese Wiedergabe setzt voraus, daß — wohl auf Grund von Matth. 3, 17 u. Par. — dem Sohn das Prädikat *εὐδοκία* *θεοῦ* zuerteilt wird. Da *εὐδοκία* auch „Wille“ bedeuten kann, wäre damit die Gleichheit des Willens von Vater und Sohn ausgedrückt.

² *Λέγεται δὲ καὶ 'σοφία' ὁ τοῦ θεοῦ υἱός, 'ἀρχὴ ὁδῶν τοῦ θεοῦ κτισθείσα' κατὰ τὴν τῶν Παροιμιῶν γραφὴν, ὅτι ἡ τοῦ θεοῦ σοφία, πρὸς τὸν οὐ ἔστι σοφία ὑπάρχουσα, οὐδεμίαν σχέσιν πρὸς ἑτερόν τινα εἶχεν, ἀλλ' εὐδοκία θεοῦ γενόμενος τὰ κτίσματα ὑπάρχειν ἡβουλήθη. ἡθέλησεν οὖν ἀναλαβεῖν αὐτὴν ἡ σοφία σχέσιν δημιουργικὴν πρὸς τὰ ἐσόμενα, καὶ τοῦτο ἔστι τὸ δηλούμενον διὰ τοῦ 'ἐκτίσθαι αὐτὴν ἀρχὴν ὁδῶν τοῦ θεοῦ'. καθ' ὅς ὁδοὺς διαπορεύεται οὐσιῶν, διακοσμῶν, προνοούμενος, εὐεργετῶν, χαριζόμενος ἐν ταύτῃ τῇ σοφίᾳ κτισθείσῃ.*

³ P. 485, 14 P. . . . *ὑπαρξίς ἦν νῦν καλοῦσιν κατ' οὐσίαν αἱ γραφαί* . . . : statt des überlieferten *νῦν* ist *νῦν* zu lesen.

anfangs Gesagten muß sogar das ἦν πρὸς τὸν θεόν noch für die zweite gelten¹. Den Übergang von der ersten zur zweiten Phase findet Origenes nun in der Proverbienstelle ausgedrückt. Es bleibt indessen dem Leser überlassen, die Deutung dieser Stelle im einzelnen nachzuvollziehen.

Zunächst ist natürlich das demiurgische Wirken in dem Ausdruck „Anfang von Gottes Wegen“ gegeben. Origenes muß aber auch dem Verbum ἐκτίσσει eine besondere Bedeutung zugewiesen haben, wie vor allem die Wiederaufnahme in dem Ausdruck ἐν ταύτῃ τῇ σοφίᾳ κτισθῆσθαι zeigt. Für die Ausgangsthese – daß der Demiurg nicht wie ein Mensch für seine Aufgabe abgesandt sei – bedeutet das ἐκτίσσει aber gerade eine Schwierigkeit. Es fällt nun auf, wie Origenes den Willensentschluß der Weisheit betont, während das ἐκτίσσει eigentlich eine äußere Einwirkung auf sie bezeichnet. Hier scheint wieder einmal eine Einschränkung, ja eine Korrektur des biblischen Ausdrucks vorzuliegen. Der Wille des Vaters und des Sohnes sind, wie mit Hilfe des Begriffs εὐδοκία gezeigt wird, identisch; man kann also auch da von einem Wollen des Sohnes sprechen, wo das Proverbien-Zitat einseitig vom Tun des Vaters spricht, der die Weisheit „schafft“ und zum „Weg“ für sein Wirken macht. Damit ist dem ἐκτίσσει seine unterordnende Kraft genommen. Man könnte meinen, daß Origenes es nur noch im Sinne eines Hilfsverbs gelten ließe, so daß nur gesagt wäre, daß die Weisheit zum Anfang von Gottes Wegen „wurde“. Dagegenspricht nun allerdings am Schluß das ἐν ταύτῃ τῇ σοφίᾳ κτισθῆσθαι, wo κτισθῆσθαι als betonte prädikative Bestimmung ohne Prädikatsnomen gebraucht ist². Damit soll offenbar die demiurgische Weisheit bezeichnet werden zum Unterschied von der in der Gottheit ruhenden. Es scheint sonderbar, daß das bloße Verbum das ganze Proverbien-Zitat vertreten kann; daß sozusagen „geschaffen“ an Stelle von „schöpferisch“ steht. Vielleicht darf man vermuten, daß Origenes gerade diese Gleichsetzung beabsichtigte und damit andeuten wollte, daß die „Schöpfung der Weisheit“ die Voraussetzung der gesamten Schöpfung ist.

Wenn es auch nicht gelingt, das Fragment I auf eine bestimmte Auffassung des ἐκτίσσει festzulegen, so ist doch erkennbar, daß

¹ Obschon das mit der Antithese πρὸς τὸν . . . ὑπάρχοντα – ἀλλ' εὐδοκία θεοῦ γενόμενος . . . nicht leicht zu vereinbaren ist.

² Es ist allerdings nicht unmöglich, daß ein solches im Text ausgefallen ist, etwa κτισθῆσθαι <ἀρχῇ> (Haplographie wegen des folgenden ἀρχῇ).

Origenes auch hier das Wort als problematisch empfindet und versucht, es in seine christologischen Vorstellungen einzubauen.

4. *De principiis* I 2, 1–3. Wir sahen schon¹, daß in § 1 das Prädikat „Weisheit“ mit der Proverbienstelle begründet wird. § 2 handelt von der Ewigkeit, genauer gesagt der Zeitlosigkeit des Sohnes; er wird ohne Anfang vom Vater gezeugt. „Da nun“, so heißt es weiter (p. 30, 2–8 K.), „in diesem selbständigen Sein der Weisheit alle Möglichkeit und alle Gestaltung der künftigen Schöpfung enthalten war . . ., durch die Kraft des Vorherwissens vorgeformt und angelegt, deshalb sagt die Weisheit um eben dieser Geschöpfe willen, die in ihr selbst vorgezeichnet und vorgeformt waren, durch den Mund Salomons von sich selbst, sie sei ‚geschaffen als Anfang von Gottes Wegen‘, nämlich weil sie in sich selbst Ursprünge, Pläne und Arten der gesamten Schöpfung enthält.“ (*In hac ipsa ergo sapientiae subsistentia quia omnis virtus ac deformatio futurae inerat creaturae . . . virtute praescientiae praeformata atque disposita, pro his ipsis quae in ipsa sapientia velut descriptae ac praefiguratae² fuerant creaturis se ipsam per Salomonem dicit ‚creatam esse‘ sapientia ‚initium viarum dei‘, continens scilicet in semet ipsa universae creaturae vel initia vel rationes vel species.*)

Wenn es hier noch nicht klar genug ist, daß es Origenes um den Ausdruck *ἐκ τῆς* geht³, so wird das ganz außer Zweifel gestellt in § 3 (p. 30, 9–11 K.): „Auf die Art, wie wir die Weisheit als ‚Anfang der Wege Gottes‘ verstanden haben, und wie sie ‚geschaffen‘ genannt wird – nämlich weil sie die Arten und Pläne aller Schöpfung in sich vorformt und enthält –, auf diese Weise . . .“ (*Quali autem modo intelleximus sapientiam ‚initium viarum dei‘ esse, et quomodo ‚creata esse‘ dicitur, species scilicet in se et rationes totius praeformans et continens creaturae . . .*) Das bestätigt sich

¹ Oben S. 197.

² So liest Koetschau (mit geringer Stütze in der Überlieferung). Die überwiegend überlieferte Lesart *descripta ac praefigurata* scheint, trotz der Verteidigung von Preuschen (B. phil. W. 1916, 1202f.), kaum haltbar. Es wären dann die den Geschöpfen (*creaturis*: Dativ) vorgeformten *τύποι* in der Weisheit gemeint. Das wäre sprachlich ungeschickt; und auch sachlich ist es weniger gut, mit *his ipsis* – *se ipsam* die *τύποι* und die *sapientia* gegenüberzustellen als die *creatura* und die *sapientia*.

³ Das hängt auch von der in Anm. 2 erwähnten textkritischen Frage ab. Bei der von uns vertretenen Lesart wäre die Übertragung des Wortes von der *creatura* auf die Weisheit deutlich ausgesprochen. Die Bestätigung dieser Beziehung stützt umgekehrt auch die Lesart.

bei einem Rückverweis in I 3, 3 (p. 51, 9–12 K.): „Aber bis heute haben wir keine Stelle in der heiligen Schrift finden können, wo der heilige Geist als gemacht oder geschaffen bezeichnet würde, nicht einmal in der Art, wie nach unseren obigen Ausführungen Salomon von der Weisheit spricht.“ (*Verum tamen usque ad praesens nullum sermonem in scripturis sanctis invenire potuimus, per quem spiritus sanctus factura esse vel creatura diceretur*¹, *ne eo quidem modo quo de sapientia referre Salomonem supra edocuimus.*)

Origenes vertritt hier eine Auffassung des *ἐκτίσε*, die wir im Johanneiskommentar nur vermuten konnten: das Wort ist von der eigentlichen *κτίσις* auf die Weisheit übertragen, weil sie Vorbild und Bedingung dieser Schöpfung ist. Diese Übertragung mag sonderbar scheinen; aber sie hat ein Gegenstück in *De princ.* I 4, 3–5. Dort beschäftigt Origenes sich mit dem Problem, daß Gott, der Weltschöpfer, zu keiner Zeit nicht Weltschöpfer gewesen sein könne. Also müsse auch seine Schöpfung ewig existieren. Das widerspricht aber dem üblichen Begriff der Schöpfung. Origenes findet folgende Lösung, mit der er beiden Postulaten gerecht zu werden glaubt: die Welt hat in der Weisheit eine Existenz von Ewigkeit in Form der *τύποι*; als selbständige Realität (*ὁπόστασις*) aber ist sie keineswegs ewig. Origenes läßt also die Schöpfung in gewisser Weise an einer Eigenschaft der demiurgischen Weisheit teilhaben. Dem entspricht es, wenn er umgekehrt, um der Proverbienstelle einen Sinn abzugewinnen, das Wort *κτίζειν* auf die Weisheit überträgt: sie ist der Repräsentant der gesamten Schöpfung, und deshalb sind die Attribute – mit gewissen Vorbehalten – austauschbar. Der Wesensunterschied wird dadurch nicht berührt.

Blicken wir nun auf die behandelten Stellen zurück, so zeigt sich, daß Origenes immer wieder die Schwierigkeit des *ἐκτίσε* empfunden hat und auf verschiedene Weisen – und nicht ohne Gewalttätigkeit – versuchte, es mit seinen christologischen Vorstellungen zu vereinbaren. Meist geschieht das nicht in ausdrücklichen Erklärungen, sondern in Andeutungen und durch Einbeziehung des Wortes in die eigene Darstellung. Entweder erscheint *ἐκτίσε* als „metaphorischer“ Ausdruck für das substan-

¹ Rufin De adult. libr. Or. 1, 30 (hrsg. v. Simonetti, C. C. XX) zitiert so: *nusquam inveniri in omni scriptura, ubi spiritus sanctus factus vel creatus esse diceretur*. Der griechische Wortlaut (*ἐκτίσθαι* oder *κτίσθαι εἶναι*) bleibt zweifelhaft. Die folgenden Überlegungen sprechen gegen *κτίσθαι*, für *ἐκτίσθαι*.

tielle Eigendasein der Weisheit, oder (das bleibt allerdings hypothetisch) als bloße Kopula, oder als eine Übertragung von der eigentlichen Schöpfung auf ihr Urbild. Allen Deutungen ist eine Tendenz gemeinsam: sie umgehen die am nächsten liegende Auffassung, daß nämlich die Weisheit in gleicher Weise geschaffen sei wie die übrige Schöpfung. Eine Auslegung, die in diese Richtung geführt hätte, indem sie der Weisheit als ἀρχὴ γενέσεως einen Platz nicht über, sondern in der Schöpfung gab (*In Joh.* I 17, 101) hat Origenes, wie wir sahen, ausgeschieden: sie entsprach nicht seiner Christologie.

Und nun ist die entscheidende Frage zu stellen: kann Origenes nach alledem den Sohn so, wie es in Fr. 32 von *De principiis* geschieht, ein κτῶμα genannt haben? 1. Bei der erstgenannten Deutung des ἐκτίσθαι wäre das Wort als solches nicht ausgeschlossen. Aber κτῶμα hätte dann „metaphorischen“ Sinn, und diesen pflegt Origenes, wie wir sahen, mindestens durch den Zusatz „sozusagen“ deutlich zu machen. Das uneingeschränkte, terminologisch klingende κτῶμα von Fr. 32 scheint also unmöglich. 2. Wenn κτίζειν als „Hilfsverb“ verstanden wird, ist das Substantiv κτῶμα sinnlos. 3. Die in *De principiis* gegebene Deutung dürfte das κτῶμα ebenfalls ausschließen. Denn damit würde ein Geschöpf unter anderen bezeichnet; aber die „Schöpfung der Weisheit“ bedeutet ja das Vorgegebenheit der Gesamtschöpfung in der Art eines κόσμος νοητός. Man könnte dementsprechend die Weisheit als das „Geschöpfhafte an sich“, als die „platonische Idee der Schöpfung“ betrachten. Der Ausdruck κτῶμα würde diesen Gedanken bis zur Unkenntlichkeit vergrößern. Auf jeden Fall legt er eine Deutung der Proverbienstelle nahe, die Origenes gerade vermeiden wollte.

Die Annahme, κτῶμα sei eine Interpolation, dürfte damit von der Sache her ebenso begründet sein wie vom Formalen. Vermutlich ist die Interpolation sehr alt; dem Exzerptor der Justinian-Fragmente¹ lag sie wohl schon vor, denn sonst hätte die Stelle ja nichts Anstößiges gehabt². Der Vorwurf, Origenes nenne den Sohn ein κτῶμα, war dem Interpolator gewiß schon geläufig; er wußte wohl auch etwas von der Rolle, die die Proverbienstelle da-

¹ Wahrscheinlich ein palästinensischer Mönch; vgl. G. Bardy a. a. O. Buch I Kap. IV, 1.

² Hieronymus dagegen hat κτῶμα hier vielleicht noch nicht gelesen, denn in Ep. 124, wo er anstößige Stellen aus *De principiis* systematisch exzerpiert, fehlt diese Stelle.

bei spielte, und nahm hier die Gelegenheit wahr, zu dem Zitat das Stichwort *κρίμα* am Rand oder im Text hinzuzufügen. Die Entstehung des Vorwurfs andererseits erklärt sich leicht aus einem Mißverständnis der oben behandelten Origenes-Stellen.

Wenn diese These richtig ist, so ist sie für die Beurteilung der Textüberlieferung des Origenes nicht ohne Interesse. Schon von Origenes selbst, später dann von seinem Übersetzer Rufin hören wir die Klage, daß seine Texte von „Häretikern und Böswilligen“ (*De princ.*, *Praef. Ruf.* 3) entstellt seien, also entweder von falschen Anhängern, die ihre eigenen Lehren dem Origenes zu unterschieben versuchten, oder von Gegnern, die ihm Irrlehren unterstellen wollten¹. Wir hätten hier ein Beispiel für eine solche dogmatische Textkorruptel vor uns, das Rufins Ansicht bestätigte. Er hat gewiß zu Unrecht mit dieser Erklärung manche Stellen aus dem Origenes-Text beseitigt, die ihm dogmatisch anstößig erschienen², aber im allgemeinen, so scheint es, hat er doch über die Praktiken seiner Zeitgenossen nicht ganz falsch geurteilt.

¹ Vgl. vor allem Rufins Schrift *De adulteratione librorum Origenis*, in der ein Brief des Origenes mit ähnlichen Beschwerden zitiert wird.

² Vgl. etwa Ruf. Apol. I 19 und 20 (zu *De princ.* I 1, 8) und *De adult. libr.* Or. 1, 28–32 (zu *De princ.* I 3, 3).

The Text Tradition of Chrysostom's Commentary on John¹

P. W. HARKINS, Cincinnati

It is a fact that the *textus receptus* of many Patristic authors was already fixed before the principles of textual criticism had been clearly established. An instance in point is the text of Chrysostom's Commentary on John's Gospel. Both the Salesian text of 1944-1948 and Migne's 1863 issue of this portion of the *corpus Chrysostomicum* merely reprint the 1834 edition of the Benedictine scholar Fix, and the labors of Fix antedate by several years the clear enunciation of Lachmann's principles and his application of them to the text of Lucretius.

It is also a fact that the text of the eighty-eight homilies constituting the Commentary on John has never been scientifically established, and that the existing editions rest on a more or less arbitrary exploitation of rather meager manuscript materials. An historical examination of the current texts will reveal the imperfect editorial principles on which they rest, their infectious dependence on each other, and also the need for a new and critical edition of these important homilies. When I have established these points, I shall try to group the MSS. into two families which, in fact, represent two recensions, and finally, I shall discuss briefly the method which, in my judgment, should be used in constructing the new edition.

¹ This paper is by way of a progress report. The basic problems and the principles on which I feel that a satisfactory solution must rest have already been set forth in a Note which I published in *Theological Studies* 19, 1958, 404-412 (under the same title). During the months of May to September 1963, thanks to a generous grant-in-aid from the American Council of Learned Societies, I was able to visit eighteen European libraries and to examine almost eighty MSS.; the results of this investigation in all cases supported and never contradicted any conclusions I had previously drawn, even though those conclusions then rested on the collation of very few MSS. With the weight of much more extensive evidence, I propose here basically the same conclusions but with a great deal more confidence than I did in my earlier article.

The chronological list of complete and partial editions of the Greek text of the corpus Chrysostomicum containing the Commentary on John which is found in the following paragraph will make an examination of the history of the text easier to follow.

Commelin, Hieronymus. *Expositio perpetua in Nouum Jesu Christi Testamentum*. 4 vols. Heidelberg: In Bibliopolio Commeliniano (Jud. et Nicol. Bonuitii), 1603¹.

Savile, Henry. *S. Johannis Chrysostomi Opera omnia*. 8 vols. Eton: John Norton, 1613².

Ducaeus, Fronto, Burdigalensis, S. J., Theologus. *Sancti Joannis Chrysostomi Opera omnia in 12 tomos distributa*. Paris: apud Carolum Morellum, 1636–1642³.

Montfaucon, Bernard de. *Sancti Joannis Chrysostomi Opera omnia quae exstant vel eius nomine circumferuntur*. 13 vols. Paris: sumptibus L. Guerin, C. Robustel, et al., 1718–1738.

¹ Volume 2 of this edition which contains the Commentary on John features a parallel translation into Latin by Franciscus Aretinus. In fact this translation had been published in Rome as early as 1470 by Georgius Lauer; it became a standard portion of the five-volume Opera (issued at Paris in 1536 and again in Basel in 1558) *interpretibus variis ex recensione D. Erasmi*, and it was used once again by Morel in his Paris edition of 1636. The interesting thing about the translation is that it shows considerable discrepancies from the Greek text as published by Commelin. It was this fact which led to the present study.

² Savile's eight volumes were issued in a limited edition of 1000 copies. Despite some serious defects this edition must command the respectful attention of any modern editor. See H. Musurillo, S. J., "Some Textual Problems in the Editing of the Greek Fathers" in *Studia Patristica* 3 (1961) p. 92. H. C. Maxwell Lyte, in *A History of Eton College 1440–1875* (London: Macmillan, 1877) pp. 194 ff., records several anecdotes connected with the Savile edition. The printer's copy for this Eton edition was presented to the Bodleian Library by Savile. See S. L. Greenslade, "The Printer's Copy for the Eton Chrysostom" in this volume of *Studia Patristica*, pp. 60–64. The Commentary on John is found in Vol. 2 of the Eton edition.

³ Chrysostom Baur in his *S. Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire* (Louvain: Bureau de Recueil, 1907) p. 109 says of this edition: "Morel prétend avoir corrigé son édition d'après Savile, ce qui est inexact. Les 6 tt. qui ne sont pas de Fronto, ne sont qu'une copie de l'édition Commeliniana." Fronto had published six volumes of homilies on the O.T. (Paris, 1621–1624) which Morel reissued as part of his twelve-volume edition of the Opera. He also incorporated in the series Commelin's *Expositio perpetua* and attributed all twelve volumes to Fronto Ducaeus. For information on this conglomerate edition see the *Catalogue générale des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale: Auteurs* 77 (Paris, 1923) nos. 1 and 4, pp. 678–679, and Carlos Sommervogel, S. J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* 3 (Paris: Picard, 1892) col. 238.

— *Sancti Joannis Chrysostomi Opera omnia*. Editio altera (Theobald Fix ed.). 13 vols. Paris: apud Gaume Fratres, 1834–1839.

— *Sancti Joannis Chrysostomi Opera omnia*. Editio novissima accurante et denuo recognoscente J. P. Migne. 13 vols. Paris: J. P. Migne, 1862¹.

Tirone, D. Cecilia, O. S. B. *San Giovanni Crisostomo: Le Omelie su S. Giovanni Evangelista*. 4 vols. Corona patrum Salesiana 10–13. Turin: Società Editrice Internazionale, 1944–1948².

The editions of Migne and Tirone can be dismissed immediately because each is admittedly a reprint of the second Benedictine edition of Theobald Fix. Fix himself worked under great pressure in re-editing the volumes of Montfaucon, and the amount of pressure dictated the editorial policies he was forced or able to pursue³. For the first seven volumes he could do little more than correct printer's errors and reissue the first Benedictine edition of Montfaucon. In the eighth volume, which contains the Commentary on John, Fix was able to proceed less hastily; he now collated the first Benedictine edition with Savile's text and, where he deemed it necessary, with further manuscript evidence⁴. In the course of the Commentary itself one can note another change in editorial policy. Even though Fix did collate the Montfaucon text with that of Savile, he still preferred the readings of the first Benedictine edition in Homilies 1–50; in the later portion of the work he did not hesitate to oust the Benedictine readings and to substitute those of Savile and his MSS. in cases where these latter were *lectiones quae sua se virtute ab omni parte commendarent*⁵. Hence this second Benedictine

¹ Of this edition Baur says (op. cit. p. 132): C'est une bonne réimpression de l'éd. de Montfaucon avec très peu de fautes d'impression.

² The editor says (Intro. p. xi): Il testo è quello curato da Dom B. de Montfaucon . . . secondo l'edizione parigina del 1836. Ce ne siamo disociati soltanto qua e là nella disposizione dei capoversi.

³ Fix describes his travaux together with his editorial policies in his Epilogue which has its own pagination in lower case Roman numerals and follows p. 420 of Vol. 13, pars altera, of the 1834–1839 edition. See especially pp. ii–iii.

⁴ Ibid., p. iii: *Hoc igitur otio, sed et ipso satis circumscripto, ita usus sum . . . ut primum Savilianam editionem, penitus cognita eius praestantia critica, ad verbum excuterem; deinde codices, prout rei natura ferebat, vel conferrem totos, vel ubi oportebat consulerem.*

⁵ The "codices" used were Paris (B.N.) graec. 705 (homilies 1–88), 706 (homilies 1–59), and 709 (homilies 30–84). Fix never refers to 709 before Homily 60 and apparently did not use it for portions of the Commentary

edition of Fix, based on the first Benedictine edition of Montfaucon, is something of a farrago, since only one editorial principle was consistently maintained, namely, the use of Savile's edition as a control¹.

The prime purpose of Montfaucon, as he states it in his Preface to the first Benedictine edition², was to combine the Savile and Morel editions into one new and fuller edition which would embrace the characteristics of both. On every page of this edition we find now Savile, now Morel cited as a witness for some reading and one cannot escape the impression and conclusion that this first Benedictine edition is largely the result of eclectic editing and rests on arbitrary principles.

This brings us back to the edition attributed to Fronto Ducaeus and issued in 1636 by Charles Morel in twelve volumes. Volumes 7-12 represent reprints of Fronto's earlier editions of homilies on the Old Testament which had appeared between 1609 and 1624 when Fronto died. Seeing the desirability of a complete Chrysostom corpus together with a Latin translation.

covered by 706. He does not state definitely at what point this policy takes precedence, but in Homily 50 he does not adopt the reading of Savile and the Paris MSS. (705 and 706) which give a sentence omitted from the Benedictine text, apparently through homioteleuton; from Homily 52 onward he does introduce the Savilian and manuscript readings into his text. One may assume, then, that the beginning point for the change in editorial policy is about Homily 51. It is this change in policy to which he refers when he says (*ibid.* p. iii): *Ita harum Homiliarum pars altera aliquatenus dissimilis evasit priori, nimirum emendatior et erudito lectori pauciora objiciens in quibus offendere possit; nec si proitemur ipsi nos plurimis locis veram et indubitam scripturam Chrysostomi ex illis codicibus Regiis* [scil. Paris. 705, 706, et 709] *restituissae, veremur ne inania jactasse aliquando convincamur.* These MSS. are described by Henri Omont in *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale* 1 (Paris: Alfonse Picard 1886) p. 117.

¹ The edition of Fix is still useful to the student of the text of Chrysostom. He keeps the jejune and often vague critical apparatus of the first Benedictine edition, but he often adds to or inserts in the old apparatus his own careful critical notes which he distinguishes from the earlier by the use of square brackets. In the Commentary on John he also introduces the three new witnesses (Paris B.N. graec. 705, 706, and 709) and is always careful to distinguish between his MSS. by number—a practice not observed by the earlier Benedictine editors who speak indiscriminately of their sources in such vague terms as: "*Mss. pene omnes*", "*... deest in uno*", "*quidam Mss. . . . alii . . .*".

² This Preface is reprinted at the beginning of Vol. 1 of the second Benedictine edition. Fix summarizes the purposes of Montfaucon *op. cit.* 13, *pars altera* p. i.

Morel did not overlook the desirability of issuing the whole series under the name of the learned Jesuit who had died some twelve years before. Hence Fronto made no contribution to Volumes 1-6 which deal with the New Testament and contain the Commentary on John. Nor did Morel, who was primarily a publisher. His whole editorial policy in these volumes was to reprint the Greek text of Commelin as exactly as he could¹. So exactly did Morel reprint Commelin's text of the Commentary on John that he even retained the square brackets which enclose some words in almost every column of the Heidelberg text, although it seems to me most unlikely that Morel understood the reason for them.

I discovered the reason for these square brackets while making a study of Commelin's editorial policies and testing a conjecture that his text was based on MSS. readily available to him in Heidelberg². When the text of the Commentary on John was issued in 1603, the MSS. of the Palatine collection had not yet been transported to Rome but were still on hand in Heidelberg for Commelin to use. The Palatine collection possesses only two MSS. of the Commentary on John: Pal. graec. 32 which contains Homilies 1 to 48 and belongs to the tenth century except for the first thirty-six folios which are in an eleventh-century hand; and Pal. graec. 373 of the eleventh century which contains all eighty-eight homilies although the last is imperfect and a page has been lost at the end of Homily 46³.

¹ See the comment of Baur quoted p. 211, n. 3. Schmid and Stählin, in their *Geschichte der griechischen Literatur* 2 (Munich: Beck, 1924) p. 1467, stamp the Morel edition as "Abdruck einer in Heidelberg erschienenen Ausgabe der Homilien zum N.T.". Montfaucon, in his Preface, printed in both the editions of 1718-1738, and of 1834-1839, Vol. 1, p. v, says that Morel "*Commentarios in Novum Testamentum . . . ad fidem Commelinianae editionis emisit*". As did Commelin, Morel also features the Latin translation of Franciscus Aretinus in columns parallel to the Greek text. Both editors do this in spite of the fact that many discrepancies exist between the Greek text and the Latin translation.

² The title page of Commelin's edition states that his text (as a whole) has been constructed from MSS. in the Palatine collection and libraries in Augsburg, Bavaria, and Pistoia, but nowhere does the editor specify the MSS. which have been used in constructing any particular portion of his text.

³ See Enrico Stevenson, *Codices manuscripti Palatini graeci Bibliothecae Vaticanae* (Rome: Vatican Press, 1885). Pal. graec. 32 is described on p. 17, and 373 on p. 240.

To test the conjecture that these two MSS. were basic to Commelin's edition, I collated the texts of Homilies 43, 44, 46, and 48 with Morel's reprint of the *editio princeps*¹. I chose homilies from the central portion because I had noted that many MSS. of the Commentary are incomplete and contain either the first or the second half, although the dividing point is not always the mathematical middle. In this way, when other MSS. would be added to the apparatus, I would have in these central homilies numerous points for comparison.

My collation of the two Palatine MSS. with Morel both justified my conjecture that these served as the basis for the *editio princeps* and explained the square brackets introduced by Commelin and reprinted by Morel. In fact my collation made clear Commelin's whole editorial policy. In the homilies collated Commelin never rejects the reading of Pal. graec. 373, which is the basis of his text; in almost every column, however, he prints within square brackets words found in Pal. graec. 32 which are wanting in Pal. graec. 373, or words found in 373 which are wanting in 32. Where Pal. graec. 373 has lost a page at the end of Homily 46, Commelin supplies the defect exactly and without brackets from Pal. graec. 32. It seems reasonable to assume that this is the explanation for all the square brackets in Commelin's text of Homilies 1 to 48 where Pal. graec. 32 ends. It seems equally reasonable to assume that Pal. graec. 373 also served as the basis for the text of Homilies 49 to 88. The continued occurrence of square brackets indicates that Commelin had for this portion some non-Palatine MS. which served the same purpose as did Pal. graec. 32 for Homilies 1 to 48.

The differences between Pal. graec. 373 and 32 were truly considerable. Within the scope of four homilies I found that they presented different readings in 327 places. On this evidence I formulated the theory that the two Palatine MSS. are representative of two distinct traditions to which I shall henceforth refer as Family A (of which 32 is a member) and Family B (to which 373 belongs). Admittedly the designation is arbitrary but the theory of two traditions was greatly strengthened by my study of Savile's text published at Eton in 1613.

¹ Although portions of Commelin's *Expositio perpetua* reprint a Veronese edition of 1596, it is the *editio princeps* of the Greek text of the Commentary on John.

In his preface to the Commentary on John¹, Savile tells us that he has edited the first forty-six of these homilies from an eleventh-century MS. of Magdalen College, Oxford², after collating it with and correcting it by Commelin's Heidelberg edition. The remaining homilies (47–88) were edited from the Heidelberg edition as corrected and emended from some Paris MS. which I have not yet been able to identify³.

The Magdalen MS. belongs to Family A according to my designation, as must also the Paris MS. used by Savile for Homilies 47 to 88. However these two MSS. did not exert an equal influence on Savile's text. For example, in Homilies 43, 44, and 46 for which the Magdalen MS. was available, Savile preferred the Magdalen reading of Family A to Commelin's embodiment of Family B in 162 places, while he rejected the Magdalen readings eighty-seven times. In Homily 48, where he used the as yet unidentified Paris MS., Savile rejected the Heidelberg reading only eighteen times and in eighty-three places he preferred Commelin's embodiment of Family B to the readings of Family A found in the Paris MS. and recorded in the margin of the Eton edition.

This gives the clue to Savile's exploitation of the manuscript material and indicates the uneven character of this portion of his text. It should be noted that the texts of Commelin and Savile together rest on only one complete and four incomplete MSS⁴.

¹ Vol. 8, col. 183–184: *Porro harum in Iohannem homiliarum sex et quadraginta priores edimus ex fide Codicis manuscripti in Collegio Magdalenensi Oxonii, collati tamen & emendati ex editione vulgata Heidelbergensi: posteriores ex fide vulgatae editionis castigatae & emendatae ex manuscripto in Regia Bibliotheca Lutetiae . . .*

² The identity of the Magdalen MS. is certain. That College has only one MS. containing (in part) the Commentary on John, namely, MS. graec. 1 (s. xi), and it covers precisely the forty-six homilies mentioned by Savile in his Preface. See Henry O. Coxe, *Catalogus codicum MSS. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur* 2 (Oxford: University Press, 1852). The paging of this catalogue is individual for the individual Colleges and Halls. The codex is described on p. 1 of the section devoted to Magdalen College.

³ Savile's collation must have been made from Paris 708, 717, 718, or 724 which are the only Family A MSS. which were in the old Royal collection at the time Savile was working on his text.

⁴ The extremely great influence of these two editions on all subsequent texts must be traced back to Pal. graec. 32 and 373, the Magdalen MS. and two unidentified codices: the Family A MS. used by Commelin for Homilies 49 to 88, and the Paris MS. used by Savile for Homilies 47 to 88.

It may be fortunate that their influence represents both families; it is, I think, unfortunate that the two traditions are often confused in an eclecticism which seems to rest on arbitrary principles.

And yet of all parts of the corpus Chrysostomicum, the Commentary on John has one of the richest manuscript traditions. I know of the existence of some 140 MSS. containing the Commentary either in whole or in large part, and it was my good fortune to examine seventy-eight of these between June and September 1963 when I visited eighteen libraries both on the Continent and in England¹. Of these MSS. twelve contained the whole or practically the whole corpus of eighty-eight homilies; of the others, thirty-seven contained roughly the first half of the Commentary, and twenty-nine roughly the second half.

My purpose was not extensive collation but to test my theory of a two-fold text tradition represented by two families of MSS. To make this test I selected certain passages from Homilies 9, 11, 21, 30, 41, 42, 43, 46, 48, 49, 51, 56, 82, and 87 and collated them with the text of Fix as reprinted in Tirone's edition. I was able in this way to classify each MS. by noting where and how in these passages it differed from the standard text. At the same time this process revealed where and how the collated MSS. agreed or differed among themselves. The passages showed the same kind of variations which I had previously noted in the two Palatine MSS. used by Commelin. The variations fall so consistently into two groups that I feel justified in affirming that my theory of a two-family text tradition is now proved. Basing my conclusion

¹ These libraries included: Bibliothèque Nationale (Paris); Ambrosian (Milan); San Marco (Venice); Communale (Ferrara); Laurentian (Florence); Angelica, Casanatense, Vallicelliana, and Vatican (Rome); Universitaria (Messina); Byzantine Museum, National (Athens); Nationalbibliothek (Vienna); Staatsbibliothek (Munich); British Museum (London); Trinity College (Cambridge); Bodleian and Magdalen College (Oxford). Of the sixty-one MSS. I did not see, seventeen are in Eastern European countries and other places I simply did not have the time to visit. Five I could not see because the libraries were closed or the MS. being repaired. I am waiting for nine others on microfilm. Although I did get to Mount Athos I did not manage to see any of the thirty MSS. of the Commentary known to be there. However, the Abbé M. Richard of the Institut de Recherche et d'Histoire des Textes in Paris has informed me that he has five of the oldest of these Athonite MSS. available on microfilm and can let me borrow them for a year. When I obtain these microfilms I will increase the number of MSS. which I will have personally examined to ninety-two.

on seventy-three MSS. which could in this way be clearly classified¹, I can assert that there are two families, A and B.

What really surprised me was the staggering frequency with which Family A is found. Of the seventy-three MSS. successfully classified, only six belong to Family B; two of these contain the entire Commentary, two present the first half, and two the latter portion. Of the sixty-seven which preserve Family A, nine are complete, thirty-two cover the first half, and twenty-six present the second. This gives a ratio of more than eleven to one in favor of Family A. I am not one to count witnesses rather than weigh them; I confess, however, that I am impressed by the overwhelming preponderance of Family A MSS. among those I have succeeded in classifying². It seems safe to say that not only does Family A represent a distinct tradition but also that this tradition seems to have been far more popular and current than its rival, Family B.

Does such relative popularity establish the need for a new edition? Certainly not in itself. But the fact of a two-family tradition and the possibility of a second recension does make it desirable that a text be published which takes into account facts and theories which were either unknown to or ignored by the earlier editors. This, I think, is especially true when investigation has established the all-pervasive influence on subsequent editions of an editio princeps which has arbitrarily confused the two traditions. When I first proposed the theory of a two-family tradition and suggested that there was need for a critical edition based on the MSS. of Family A³, I made myself the object of some gentle chiding by Rev. H. Musurillo, S. J. who said:

"Even though Savile and the other editors do not always satisfy us on their critical principles, it does not necessarily follow, as Dom Chrysostom [Baur] and Harkins suggest, that a completely new critical text must be undertaken.

¹ I could not classify four of the MSS. I examined because of their confused condition. A fifth, Bodleian Western 2773, the printer's copy for Savile's edition, consists of a transcript of the Magdalen MS. (Homilies 1-46) and the pages of Commelin's Heidelberg text (Homilies 47-88). Hence it is not a MS. in the proper sense of the word but is classed as such because both parts have been corrected and annotated for the printer in Savile's hand.

² Even if all three score of the MSS. which I have not yet seen should belong to Family B — a thoroughly untenable hypothesis — the number of B Family MSS. would barely equal the number of representatives of Family A.

³ See P. W. Harkins, "The text tradition of Chrysostom's Commentary on John", *Theological Studies* 19, 1958, 404-412.

This would only be justifiable, in my view, for those works which could show considerable textual changes when subjected to modern editing¹."

My plea for a new critical edition did not extend to the *Opera Omnia* (which may or may not be desirable)² but confined itself to the Commentary on John. But I am certain that an edition of this Commentary which consistently follows either Family A or B will surely "show considerable textual changes" from the existing contaminated texts.

Within the narrow compass of four homilies I found 327 divergences where the MSS. of Family A differ from those of Family B. The only sufficient reason for such frequent divergences between two groups of MSS. is, as I have affirmed, a two-family tradition. Now I would like to go further and suggest that the only sufficient reason for such wide variation in expression is a second recension. By this I mean an intentional rewriting extensive enough to characterize the text as a whole. It goes beyond mere correction of real or imaginary scribal errors, introducing new ones, or changing the orthographic style. In the case of the Commentary on John the rewriting makes itself obvious most frequently in transitions, in substitutions, in additions, and in omissions. The second editor makes what he thinks are improvements, leaving out things which are over-vigorous, adding things which are over-obvious, smoothing transitions which are over-abrupt, and substituting what he considers are better words for those he thinks were not too fortunately chosen.

It is true that these sermons were delivered extempore and were taken down in shorthand. This might argue for the need of a later revision either made or authorized by Chrysostom himself. I rule out the likelihood of an authorized second recension because both families retain passages which I feel sure Chrysostom himself would have eliminated if he had in any way influenced the re-editing process. I think it unlikely that Chrysostom would have kept several obvious obiter dicta where he chides the congregation for letting their attention wander from his words, or where he cautions them against boisterous applause of his rhetorical efforts. Furthermore his biographers all show us

¹ "Some Textual Problems in the Editing of the Greek Fathers", *Studia Patristica* 3 (1961) p. 92, n. 1.

² See Anne-Marie Malingrey, "Vers une édition critique des œuvres de saint Jean Chrysostome", *Studia Patristica* 3 (1961) pp. 81-84.

a bishop who was too busy to write his sermons down, much less to revise them.

Consequently, I feel that any rewriting must have been done by a later editor; I think his efforts are represented by the somewhat more verbose MSS. of Family B. If Family A presents an unrevised text, it is more faithful to the original shorthand notes, and this explains why it takes a somewhat shorter form than Family B. As I see it, the homilies as found in Family A are more vigorous, and the rewriting process embodied in Family B has weakened them; the abrupt transitions of Family A, for instance, were deliberate, artistic, and effective; the substituted words of Family B have often destroyed a very dramatic and forceful effect. It seems to me more likely that Chrysostom would have preached in the sinewy style of Family A.

I can safely assert that the two-family tradition is fact, the second recension is at least a strong theory, and that no existing edition preserves either family or either recension in its purity. I reaffirm, therefore, that a new and critical edition is desirable and should be based on the following facts and theories:

1. There are two families of MSS., A and B.
2. These two families represent two recensions.
3. Family A is somewhat shorter and "rougher" than Family B.
4. Family B probably represents a recension of the archetype or of some MS. directly descended therefrom.
5. Family A, then, is probably more directly descended from and more faithful to the archetype, and prior to Family B.

The general plan of the new edition should be to present the text of Family A. Even if my conclusion regarding the priority of Family A cannot be established as certain, the new text would have the merit of consistency and would relegate to the critical apparatus all the readings peculiar to the recension preserved in Family B as well as the important variations within Family A. The chances are more than eleven to one that such a text would give back to the world the Commentary on John in words closely approximating those actually uttered by the golden-mouthed Bishop of Constantinople.

Les différentes recensions du traité *De incarnatione verbi* de S. Athanase

C. KANNENGIESSER S. J., Lyon-Fourvière

Un détail de vocabulaire, dans le texte court du *De incarnatione*, peut aider à résoudre le problème des différentes recensions de cette apologie athanasienne.

On observe, en effet, que l'expression *ἐν ἀνθρώπῳ* se trouve systématiquement éliminée par les témoins grecs de ce texte court, alors qu'elle demeure partout en place dans la version syriaque du *De incarnatione*, transmise par le codex Vaticanus syriacus 104 (S), daté de 564. Le codex Atheniensis, Bibl. Nat. 428 (C), du 10^e s., lit *ἐν τῷ σώματι*, à la place de *ἐν τῷ ἀνθρώπῳ*, au chapitre 17 (PG 25, 125 C 5: Robertson, 25, 31); et cette mention permet de supposer une pratique semblable de C aux chapitres qui vont être cités, mais dont la copie, en C, est perdue pour nous. Le codex Ambrosianus D 51 sup. (235), du 15^e s. (D), présente une omission curieuse à l'endroit du chapitre 17, où nous venons de voir C opérer sa petite substitution. Voici le passage, les mots omis par D se trouvant placés entre crochets: οὐ δὴ τοιοῦτος ἦν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἐν <τῷ ἀνθρώπῳ> οὐ γὰρ συνεδέδετο τῷ σώματι. L'omission peut être concertée: elle éliminerait un emploi gênant d'ἀνθρωπος, sans craindre de faire sauter un chaînon de l'argumentation, d'où procèdent la question et la réponse qu'elle mutile. Cela surprendrait de la part de D, qui ménage le texte en général. Aussi l'omission s'explique-t-elle mieux, semble-t-il, en partant de la leçon présentée par C: . . . ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἐν τῷ σώματι οὐ γὰρ συνεδέδετο ἐν τῷ σώματι. D aurait lu le même texte, mais avec une défaillance momentanée. Son omission, due à un effet d'homoiotéleuton, s'enregistrerait plutôt ainsi: τῷ σώματι . . . συνεδέδετο. Au chapitre 42, D substitue bien, en tout cas, ἐν σώματι à ἐν ἀνθρώπῳ (169 B 13: 63, 10), comme le faisait C au chapitre 17. Mais en quatre autres passages, aux chapitres 41 (169 A 2: 63, 5), 42 (169 C 2, 7: 64, 4–5, 9) et 45 (176 C 13: 69, 9), D préfère une solution plus discrète et plus

élégante; il remplace *ἐν ἀνθρώπῳ* par le pluriel *ἐν ἀνθρώποις*, ce qui atténue considérablement le sens christologique des phrases en question¹. Notre troisième témoin grec, enfin, le codex Doehiarioru 78, du Mont Athos, daté de 1322 (d), écrit dans tous les cas cités, du chapitre 17 au chapitre 45, *ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι* (avec l'article, au chap. 17).

Le phénomène ainsi décrit appelle plusieurs remarques:

1. C'est le seul cas où une expression christologique du *De incarnatione* se trouve éliminée du traité avec cette rigueur. Nulle part le texte court, pris dans son ensemble, ne présente de «correction» aussi radicale.

2. C'est la seule fois également où les trois témoins grecs se séparent ensemble de la version syriaque au sujet d'une même expression revenant à des chapitres de distance et dans des parties différentes de l'apologie athanasienne. Dans les autres cas de désaccord entre S et C D d, les leçons divergentes résultent d'une initiative locale, soit du Syrien, soit des Grecs, ou plus simplement, d'un accident de copie ou de traduction².

3. C'est enfin l'unique cas de substitution, dans l'état actuel du texte court du *De incarnatione*, où nous voyons les trois témoins grecs se séparer et suivre chacun leur leçon originale avec une telle constance³.

Pareil phénomène demande quelques explications. Comme on l'aura peut-être soupçonné, ces détails de vocabulaire engagent, de près ou de loin, tout le problème de la composition et de l'origine du texte court de l'apologie athanasienne.

I. Une première conclusion s'impose d'emblée: S suit, en l'occurrence, la recension commune du *De incarnatione*, telle que

¹ Le texte de C est perdu à partir de Robertson 45, 2 (= A. Robertson, *St. Athanasius on the Incarnation, The Greek Text edited for the Use of Students, based on the codex Seguerianus, London 1893*; reproduit, page par page et ligne par ligne, par Robert P. Casey, *The De Incarnatione of Athanasius. Part 2: The Short Recension, Studies and Documents XIV* (1946), 1-86). Il n'est donc pas possible de savoir si C s'en est toujours tenu à la formule *ἐν σώματι* ou s'il a opéré aussi, comme D, avec *ἐν ἀνθρώποις*. La 1ère hypothèse semble pourtant la plus probable; d réaliserait, ici comme à d'autres égards, une sorte de synthèse de C et de D.

² Il n'existe pas assez d'indices, du côté de C D d, pour exiger un archétype intermédiaire entre ces témoins et celui qu'ils ont en commun avec S, comme le voulait Casey, *o. c.*, XII.

³ Si C et D diffèrent réellement aux endroits où le texte de C nous manque et où D écrit *ἐν ἀνθρώποις*, — ce qui paraît probable.

nous pouvons la consulter dans la *Patrologie grecque* ou dans l'édition de Robertson; en d'autres termes, S lisait encore la formule *ἐν ἀνθρώπῳ* dans la copie *De incarnatione* qu'il traduisait. Les variantes correspondantes de C D d n'appartenaient donc pas à la rédaction primitive du texte court de notre traité. Ce texte a été élaboré par étapes successives. Un second moment de son élaboration se trouve marqué par la suppression de certains emplois, très définis, d'*ἀνθρώπος* et peut-être par quelques autres retouches, que nous signalerons plus loin. Nous avons même la chance de posséder l'ancien texte grec de la recension courte, utilisé par l'auteur de la version syriaque, grâce à un florilège athanasien, conservé dans le codex Laurentianus IV. 23, dont il sera bientôt question avec de plus amples détails.

II. Une deuxième conclusion se laisse formuler à partir de la comparaison entre les caractéristiques générales ou, si l'on veut, primitives du texte court et ce que nous venons d'appeler le second moment de son élaboration. Cette deuxième conclusion nous paraît d'une importance décisive pour l'interprétation du texte court, pris comme tel. Nous dirons d'abord simplement que le remplacement d'*ἐν ἀνθρώπῳ* par *ἐν σώματι, ἐν ἀνθρώποις* ou *ἐν ἀνθρώπῳ σώματι*, va dans le sens de toutes les données propres à la recension courte, aussi bien dans la version syriaque que dans les trois témoins grecs, C D d. L'élimination d'*ἐν ἀνθρώπῳ* ne fait pas violence au texte court du traité athanasien. Elle ne représente pas une ingérence d'ordre doctrinal dans une recension qui aurait été jusque là dépourvue de signification particulière à l'égard de la théologie, ou, comme disait Sévère d'Antioche, de la «catéchèse» du traité *De incarnatione*. Mais elle ne vient pas davantage contredire des tendances théologiques, latentes ou explicites, qui caractériseraient d'ores et déjà le texte de la recension courte.

La meilleure preuve de cette continuité de fond entre les deux moments, distingués dans l'histoire du texte court, nous est fournie par S. En effet, S conserve *ἐν ἀνθρώπῳ*, tel qu'il le rencontrait dans les énoncés de sa copie grecque; mais il procède, de sa propre initiative, semble-t-il, à des retouches qui équivalent parfaitement à l'élimination de ces emplois d'*ἀνθρώπος* par C D d. Quel sens reçoivent donc ces éliminations d'*ἀνθρώπος* par C D d, dans les passages du *De incarnatione* où nous les repérons, sinon de substituer à une désignation de l'humanité du Christ, que nous appellerions — pour la commodité — de type antiochien,

une autre désignation, qui, par contraste, nous semblera apollinariste (*ἐν σώματι*) ou volontairement neutre (*ἐν ἀνθρώποις*). Or S, qui, répétons-le, conserve l'expression *ἐν ἀνθρώπῳ*, opère tout à fait de même avec d'autres vocables, qui sont précisément devenus, eux aussi, dans le dernier quart du 4^{ème} siècle, des mots-clés de la terminologie antiochienne. Ainsi S élimine jusqu'à la moindre trace de l'usage assez abondant que fait S. Athanase, en *De incarnatione*, du substantif *τὸ δργανον*, comme image pour désigner le corps du Logos. Le refus de ce vocable, de la part de S, n'est pas moins intransigeant que celui des mots *ἐν ἀνθρώπῳ* chez les Grecs. Il apparaît même plus brutal, à cause de la fréquence plus élevée des emplois d'*δργανον*; plus réfléchi aussi, puisque S sait appliquer des procédés variés, selon le contexte immédiat de chaque emploi. Partout où cela lui est possible, S supprime *δργανον* purement et simplement: 109 C 10: 12, 14—15 *ὡσπερ δργανον*; 172 A 7: 64, 29; A 15: 65, 8; C 12: 66, 6; 173 A 6: 66, 22; C 3: 67, 16—17 *ἀνθρωπείῳ δργάνῳ*; C 11: 67, 25; 176 C 11: 69, 7 *ἀνθρωπίνῳ δργάνῳ*¹. Mais lorsque le sens de la phrase l'exige, S remplace *δργανον* par *σῶμα* (*γῆμδ*): 112 A 15: 13, 13 *τὸ σωματικὸν δργανον*] *τὸ σῶμα*; 136 B 9: 34, 8; 169 A 12: 63, 15; C 12: 64, 14; 172 A 14: 65, 7; B 5: 65, 12; 173 C 4: 67, 19. Par 8 suppressions et 7 substitutions, S fait donc disparaître *δργανον* du texte court du *De incarnatione*. S s'en prend également à l'image du temple, appliquée par S. Athanase au corps du Christ. Mais il agit ici avec moins de rigueur: une fois *ναός* disparaît sans être remplacé (141 A 2: 38, 22); deux autres fois, *σῶμα* lui est préféré (132 A 3: 30, 7; 136 B 11: 34, 10); trois autres emplois de *ναός* sont respectés. Toujours dans la même ligne, S supprime l'un des cinq emplois du verbe *ἐνοικέω*, au chapitre 9 du traité (112 A 8: 13, 5): *ἐνοικήσαντα*] *ἐνσασκος* (*edbazar*)².

On peut toujours se demander si la pratique de S, au sujet d'*δργανον*, de *ναός* et d'*ἐνοικέω*, reste imputable au seul traducteur syrien, ou si elle apparaissait déjà dans le texte grec qu'il avait sous les yeux. Une observation analogue, faite sur la version syriaque de la *Théophanie* d'Eusèbe de Césarée, nous inclinerait

¹ Cet *ἀνθρώπινον* passe dans S de 69,7 à 69,6 et sert à qualifier *σῶμα*.

² Obsédé par le souci de maintenir à la recension courte le caractère d'une révision purement littéraire, Casey n'a jamais soufflé mot de ces initiatives de S: "The singular readings of S present no special features and are conventional in character" (o. c., XX)!

plutôt à voir dans ces originalités de S l'effet d'une susceptibilité propre aux Syriens occupés à de telles traductions. Il n'en est pas moins curieux de noter que les seules corrections systématiques ou partielles, nettement orientées dans un sens anti-antiochien, de S complètent à merveille celles du même type que nous avons d'abord enregistrées chez les trois témoins grecs de la recension courte. Quoi qu'il en soit d'un éventuel rapport concret, difficile à imaginer, entre ces deux ordres d'«amendements», il est certain que les initiatives de S, concernant *ῥῥαρον*, etc., et celles de CD d, contre *ἐν ἀνθρώπῳ*, épousent, à des moments successifs, plus ou moins espacés dans le temps, une position identique sur le plan doctrinal. Le texte court du *De incarnatione* a donc évolué au sein d'un même milieu théologique, celui même qui le vit naître. Peut-être serait-il plus exact de dire qu'il n'eut jamais le temps de se fixer. Sous la pression d'une polémique, dont il nous reste encore tout à préciser, la forme remaniée de l'apologie athanasienne semble avoir subi des mises au point successives et, sans doute, toujours plus incisives.

III. Si les remarques faites jusqu'à présent méritent quelque crédit, il sera possible d'en dégager une troisième conclusion, qui finira par lier complètement la question de détail, d'où nous étions partis, à l'interprétation globale du texte court du *De incarnatione*. Nous avons signalé plus haut un florilège athanasien dans le codex Laurentianus IV. 23, où nous pouvons encore lire des extraits de la recension courte en son état primitif. Examinons de plus près cette précieuse donnée de la tradition indirecte.

Le codex Laurentianus IV. 23, du 10^e s., contient, aux folios 98 à 124, une chaîne patristique, divisée en 3 parties, qui totalisent 103 citations¹. Une première collection présente des extraits courts, groupés par thèmes, de 7 écrits athanasiens et pseudo-athanasiens (n° 1-53, selon la numérotation de Schwartz). Une seconde collection nous livre des extraits plus longs, dans l'ordre

¹ Le cod. Laurent. IV. 23 a été édité par E. Schwartz, sous le titre *Der s. g. Sermo maior de fide des Athanasius* (Sitzungsab. der Bayer. Akad. d. Wiss., philos.-philol. u. hist. Kl., 1924, 6; München 1925) 5-37. R. P. Casey a publié les variantes des citations du *De incarnatione*, non sans erreurs, ô. c., XXV-XXVIII. H. Nordberg, enfin, vient de faire imprimer le texte complet de certaines de ces citations (que Schwartz n'avait pas reproduites) à la fin de ses *Athanasiana I*, Helsinki 1962, 58-71 (cf. notre compte-rendu dans *Gnomon* 35, 1963, 264-266).

naturel, du seul «Sermo maior de fide» (n° 54-78). La troisième collection, enfin, groupe des extraits avec titres et incipit, sans arrangement par sujets, de 9 écrits athanasiens ou pseudo-athanasiens (n° 79-103)¹. Les citations du *De incarnatione* se lisent dans la première et la troisième collections, toujours dans le texte court. Nous ne nous occuperons ici que de la première partie de la chaîne².

Cette première partie existait déjà au 6^{ème} siècle, sous la forme d'un florilège purement athanasien. A Constantinople, l'archevêque Macédonius, un actif défenseur du dogme de Chalcedoine, s'en servait à bon escient dès avant 509. Sévère d'Antioche le lui reprocha vigoureusement dans le *Contra Grammaticum*³. Dès le 5^{ème} siècle, Théodoret a dû connaître ce florilège, ou plutôt l'un de ses ancêtres⁴; en tout cas, on peut démontrer qu'il n'en est pas l'auteur.

Mais que renferme donc ce florilège athanasien ?

a) Les n° 1 à 4, tirés du «Sermo maior de fide», enseignent l'intégrité de l'homme assumé par le Logos, la pointe de cette série étant anti-apollinariste.

b) Les n° 5 à 12 sont 8 citations du *De incarnatione* données dans l'ordre naturel, qui résument la théologie athanasienne de l'inhabitation du Logos dans son propre corps; la pointe de cette section demeure nettement anti-apollinariste.

c) Les n° 13 à 17 illustrent, enfin, toujours dans le même sens polémique, l'usage que le traité *De incarnatione* faisait du sub-

¹ Pour l'étude de cette chaîne patristique, nous avons disposé de notes manuscrites que M. Richard a bien voulu nous prêter. Nous lui exprimons à ce sujet notre vive reconnaissance. Pour l'interprétation du florilège athanasien, cf. M. Richard, Les florilèges diphysites du 5^e et du 6^e siècles, dans A. Grillmeier et H. Bacht, Chalkedon I (1951) 734.

² Les extraits du *De incarnatione* dans la 3^{ème} partie de la chaîne (n° 79-103) s'apparentent très fort au texte de D, et non à un texte intermédiaire entre C et D, comme le croyait Casey sur la base de variantes mal notées. D'ailleurs, ces extraits sont introduits, au fr. 82, sous le titre que porte *De incarnatione* en D: 'Εκ τοῦ περὶ πλῆρωσ λόγου.

³ Sévère nous apprend que Macédonius avait composé un florilège favorable à ses opinions, sous le titre περὶ πλῆρωσ, en mêlant à une collection d'extraits athanasiens d'autres «qui exhalent la puanteur anthropolatrique» (C. gramm. 3, 33; trad. Lebon, C. S. C. O. syr., ser. 4, t. 3, 99).

⁴ Les 4 citations du *De incarnatione* dans l'*Eranistes* se retrouvent dans le florilège du cod. Laurent. IV. 23; elles sont données dans l'ordre où celui-ci les énumère.

stantif *ἄνθρωπος* au sujet du Christ. On retrouve là 4 des 6 cas où *ἐν ἀνθρώπῳ* reste conservé dans la version syriaque, à l'opposé de CD d¹.

Quant à l'origine de ce florilège athanasien, d'une allure pré-ephésienne très marquée, il faut remonter aux confins du 4^{ème} et du 5^{ème} siècles, pour lui trouver un milieu théologique ad-équat. En rappelant le langage archaïsant du *De incarnatione* sur des points controversés, cette collection d'extraits athanasiens entendait visiblement défendre une certaine christologie. Nous sommes ainsi ramenés au conflit qui opposa les Pauliniens, ou Eustathiens, d'Antioche aux disciples d'Apollinaire, peu de temps après la mort de S. Athanase, survenue en 373: chacun des deux partis se présentait comme le garant le plus sûr de l'orthodoxie athanasienne. Un épisode de cette lutte d'influence, qu'illustre notre florilège du codex Laurentianus IV. 23, aurait provoqué une révision supplémentaire du texte court du *De incarnatione*, révision marquée surtout par les suppressions d'*ἐν ἀνθρώπῳ*.

Ou bien l'auteur du florilège opposait ces emplois d'*ἄνθρωπος*, remarqués par lui dans son texte de base, aux variantes présentées par ses adversaires sur la base d'autres copies, d'où dériveraient nos témoins actuels; ou bien — ce qui paraît plus satisfaisant — les citations du florilège prouvent que les emplois visés d'*ἄνθρωπος* figuraient encore dans l'ensemble des copies du texte court, lorsque ce florilège fut confectionné. Les *ἐν ἀνθρώπῳ* gênants auraient été supprimés par la suite. D'autres traces de cette correction postérieure seraient, par exemple, la suppression de *μόνῳ* (125 C 8: 26, 3) et le remplacement d'*ἐπιβεβηκέναι* par *ἐπιδεδημηκέναι* (169 A 2-3: 63, 6), deux variantes où le codex Laurentianus IV. 23 s'accorde également avec S contre CD d.

En résumé, la disparition des *ἐν ἀνθρώπῳ* du texte court du *De incarnatione*, comme leur énumération par le petit florilège athanasien du cod. Laur. IV. 23, nous maintiennent dans le con-

¹ Les citations du *De incarnatione* dans la première partie de la chaîne (n° 5-17) ne présentent aucun contact significatif avec D seul. Un accord avec C isolé se lit au n° 7: *καταξιοῦται] ἀξιοῦται* (112 B 11: 13, 23); mais on trouve aussi, aux n° 7 et 9, des contacts nets avec d. Les rencontres avec C D dominant. Mais C semble le plus proche.

texte théologique de la fin du 4ème siècle. L'ensemble des caractéristiques de la recension courte du traité athanasien nous oriente dans le même sens. L'une ou l'autre glose ancienne, recopiée par C, montre assez, par ailleurs, ce que serait devenu un *De incarnatione* remanié par des Cyrilliens du 5ème siècle. Le choix des citations de Sévère d'Antioche laisse entendre, de son côté, l'accent particulier que le texte court du *De incarnatione* rendrait nécessairement, s'il était l'œuvre d'un monophysite déclaré. En fait, les témoins de ce texte, d y compris¹, nous renvoient à des milieux proches de S. Athanase. Si la recension courte du *De incarnatione* nous paraît inauthentique, c'est à cause du vocabulaire particulier de ses additions, à cause de la technique employée dans ses substitutions de textes, enfin à cause des endroits même où la main du réviseur se trahit. Mais elle n'a sûrement pas été préparée, à l'origine, dans un but polémique. Un ami de S. Athanase, influencé par les idées d'Apollinaire, aurait voulu corriger ici ou là des manières de s'exprimer peu heureuses à son sens, — il n'aurait certes pas procédé autrement que l'auteur de la recension courte du *De incarnatione*. Disons plutôt que la diffusion de cette apologie fut assurée, après la mort de S. Athanase ou encore de son vivant, par des cercles alexandrins, où l'on partageait la fidélité au métropolite local avec une docilité plus ou moins éclairée aux enseignements d'Apollinaire². Par la suite, ce texte alimenta la controverse entre Pauliniens et Apollinaristes, ce qui donna lieu à des retouches cette fois-ci nettement polémiques. Mais le texte court dut perdre de son intérêt sitôt la controverse éteinte. Aucun type de copie ne put s'imposer plus que les autres. D'où cette diversité, dans le détail des variantes, entre les témoins de la recension courte du *De incarnatione*, que tous les critiques ont relevée. Il ne restait

¹ Casey, o. c., XX—XXII et XL, a insisté sur de prétendues idées christologiques plus avancées chez d. Mais là encore, sa base critique se révèle défectueuse. En réalité, la correction de d à l'aide d'un témoin de la recension longue et les redites, qui surchargent son texte par endroits, ne modifient pas l'orientation doctrinale qui apparente ce témoin à C et D. Tout ce qui caractérise, à cet égard, les deux autres témoins, reste intact en d. Rien non plus, dans le vocabulaire des additions propres à d ne dépasse la fin du 4ème siècle.

² Parmi les positions changeantes de la critique, c'est une hypothèse discrètement émise par J. Lebon, en 1935, qui se rapprocherait le plus de la présente opinion. Cf. Altération doctrinale de la «Lettre à Epictète» de S. Athanase, *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 31, 1935, 761, n. 1 et 2.

à ce texte qu'une seule carrière ouverte, celle où l'avait engagé le caténiste du codex Laurentianus IV. 23. C'est donc à travers les florilèges qu'il continua de se répandre aux siècles suivants¹.

¹ Le n° 7 de notre florilège athanasien du cod. Laur. IV. 23 se lit peut-être dans le florilège d'Ochrid, (Ms. 86, catal. 84, du Musée National d'Ochrid, 13° s., inédit), récemment décrit par M. Richard, Quelques nouveaux fragments de Pères anténicéens et nicéens, *Symbolae Osloenses* 38, 1963, 76–83. Aux pages 152–153, on lit, sous le titre 'Εκ τοῦ περὶ πίστεως λόγου τοῦ μελζονος, un extrait qui semble bien provenir de la recension courte (Robertson, 13, 11–14, 2), avec le *προσαγωγών* caractéristique du cod. Laur. IV. 23. Mais nous n'avons pas encore vu la photographie complète de cette citation.

Une citation du texte court du *De incarnatione* se lit dans la chaîne patristique du ms. de Strasbourg, B. N. 1906 (grec 12), du 12° s., qui présente, selon M. Richard, une forme abrégée du Coislin 294 (cf. *Florilèges spirituels grecs*, Dictionnaire de Spiritualité XXXIII–XXXIV (1962) 484–486), où la même citation se lit, un peu mieux conservée, au folio 362 v. Cet extrait du *De incarnatione* correspond à Robertson, 11, 31–12, 9; il précède donc, dans le texte du traité, les citations du cod. Laur. IV. 23, qui commencent à 12, 12. On ne le rencontre pas ailleurs chez les témoins jusqu'ici connus de la tradition indirecte du traité athanasien. Son texte semble plus proche de C que de D.

Le pseudo-Grégoire le Thaumaturge (*in Annuntiationem*), Jérusalem et Proclus de Constantinople (hom. 6)

F. J. LEROY S. J., Usumbura (Burundi)

Nos recherches sur l'homilétique de Proclus de Constantinople nous ont amené aux découvertes suivantes en ce qui concerne l'homélie 6 de Proclus, au cours de la préparation de l'édition critique de ce sermon¹.

1. La thèse de La Piana² sur l'existence d'un théâtre religieux à Byzance a faussé toute la critique de ce texte; elle est à rejeter.

2. Notre édition critique du texte établit l'existence d'une interpolation dans un groupe des témoins (les chap. II à VII de PG 65, 721–757); néanmoins, l'interpolation est ancienne: elle a été connue, elle aussi, par le second sermon sur l'Annonce du pseudo-Grégoire le Thaumaturge. Cette interpolation a fait disparaître l'allusion au texte scripturaire qui venait d'être lu (chap. VII, § 2 de notre édition).

3. Tout le sermon 6 a été connu dès le cinquième siècle par l'auteur de la seconde homélie sur l'Annonce du pseudo-Grégoire le Thaumaturge (PG 10, 1155–1170)³.

4. On n'a jamais mis en doute que les deux sermons sur l'Annonce du pseudo-Grégoire le Thaumaturge soient du même auteur: Dräseke avait songé à Apollinaire de Laodicée; A. Wen-

¹ Le détail de l'étude dont nous donnons ici le sommaire a fait l'objet de notre communication à Oxford; il a paru dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 33, 1963, 357–384.

² G. La Piana, *Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina*, Grottaferrata 1912.

³ M. Jugie, *Les homélies mariales attribuées à Grégoire le Thaumaturge*, dans *Analecta Bollandiana* 43, 1925, 86–95, l'a prouvé indiscutablement. On verra que nous rejetons néanmoins ses conclusions quant à la date du sermon, tout en revenant sur l'hypothèse qu'il avait formulée un instant: Chrysippe en est l'auteur.

ger parle d'un auteur du cinquième siècle qui s'inspirerait de Sévérien de Gabala¹.

5. Le premier sermon – c'est notre découverte la plus importante – est en tous points parallèle à deux homélies de Chrysippe et Hésychius de Jérusalem pour la fête primitive de la Vierge à Jérusalem: la première homélie sur l'Annonce du pseudo-Grégoire le Thaumaturge présente en effet l'exégèse des textes scripturaires indiqués par le canon liturgique (lectionnaire arménien de Jérusalem) tel que l'a mis brillamment en lumière dom Capelle². Nous savons que Chrysippe prêchait à la laure de S. Euthyme où le verset alléluïatique n'était pas celui de Jérusalem³; le premier sermon sur l'Annonce atteste l'usage du même verset (Ps. 44, 11–13 au lieu de Ps. 109, 1); il est donc, lui aussi, presque certainement un sermon de la même laure. Quel est son auteur? Il nous semble nécessaire de reprendre l'hypothèse soulevée par Jugie: le premier sermon sur l'Annonce (comme le second) sont des œuvres de Chrysippe.

6. L'homélie 6 de Proclus, connue et dans son interpolation et dans sa forme courte par Chrysippe, est donc du cinquième siècle.

7. La Piana a minimisé les relations d'un autre sermon sur l'Annonce édité par lui (BHG 1077 n) avec l'homélie 6: ce sermon dépend indiscutablement de Proclus⁴. Il ne peut donc dater du quatrième siècle comme le voudrait Montagna⁵. La Piana et Montagna ont ignoré la version arménienne de BHG 1077 n, dont la recension est plus longue que le grec⁶. Si l'on doit prendre

¹ Voir R. Laurentin, *Court traité de théologie mariale*, Paris 1953: seule cette première édition contient les Tables rectificatives, où l'on trouvera l'impression de Wenger.

² B. Capelle, *La fête de la Vierge à Jérusalem au Ve siècle*, dans *Le Muséon* 56, 1943, 1–33. Le P. Ch. Martin avait été le premier à attirer l'attention sur la parenté liturgique des homélies de Chrysippe (PO 19, 336–343) et d'Hésychius (PG 93, 1460–1468); voir *Mélanges d'Homilétique Byzantine*. I, Hésychius et Chrysippe de Jérusalem, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 35, 1939, 54–60.

³ Voir Capelle, l. c., p. 19.

⁴ G. La Piana, *Una omelia inedita di S. Gregorio Nisseno e le omelie attribuite a S. Greg. Taumaturgo*, dans *Rivista storico-critica delle Scienze teologiche* 5, 1909, 527–563. Notre étude publie le détail des parallèles indiscutables. Maas était de notre avis dans son compte-rendu de *La Piana: Byzantinische Zeitschrift* 19, 1910, 213.

⁵ D. M. Montagna, *Liturgia mariana primitiva*, dans *Marianum* 24, 1962, 84–128, repertorio, n° 2 (page 120).

⁶ F. C. Conybeare, *On an Ante-Nicene Homily of Gregory Thaumaturgus*, dans *The Expositor*, Ser. 5, vol. 3, 1896, 161–173: traduction anglaise.

au pied de la lettre la finale de ce sermon, identique dans le grec et l'arménien, c'est une homélie probablement prononcée à Nazareth¹. Nous ignorons la date de ce texte, mais il est certainement postérieur à Proclus.

8. Il semble que l'on doive accorder créance à l'attestation des manuscrits sur l'auteur de l'homélie 6 de Proclus: à part quelques témoins qui parlent de Chrysostome, Proclus est le seul nom connu par les autres. D'ailleurs, un florilège arabe de l'Eglise copte² dont la plupart des sources sont coptes, cite un passage de l'homélie 6 sous le nom de Proclus.

9. La caractéristique la plus curieuse de l'homélie 6 est d'englober deux dialogues acrostiches entre la Vierge et Joseph ainsi que la Vierge et l'Ange (chap. IX et XI). Serait-ce une raison de rejeter Proclus de Constantinople comme auteur et de chercher un homonyme, plus en contact avec la littérature syriaque? Nous ne le pensons pas, jusqu'à plus ample informé. Il faut toutefois signaler que Théodore de Mopsueste a été traduit, du grec en syriaque, par un Proclus mal connu³.

Conclusion. On pourra désormais considérer l'homélie 6 et notamment ses dialogues acrostiches comme datés du cinquième siècle; il aura lieu de tenir compte de cet élément dans l'étude des débuts de la poésie grecque chrétienne. L'étude complexe des questions de l'Ephrem grec ne pourra pas non plus ignorer ce résultat⁴.

¹ "... here, where the mystery of the holy Trinity was revealed by the archangel to the holy Virgin according to the gospel . . ." (Conybeare, l. c.).

² G. Graf, *Zwei dogmatische Florilegien der Kopten*, II, *Das Bekenntnis der Väter*, dans *Orientalia Christiana Periodica* 3, 1939, 345-402, § 72.

³ R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, p. 138, note 1, signale simplement le nom du traducteur.

⁴ En complément à l'étude de l'homélie 6, nous avons publié un autre sermon partiellement acrostiche: BHG 1892d, dans *Le Muséon* 77, 1964, 155-173. Le texte BHG 1077n (ci dessus §7) est maintenant plus accessible par la réimpression qu'en a faite D. M. Montagna dans *Marianum* 24, 1962, 536-539.

Zur syrischen Kurzrezension der Ignatianen

Von Paulus zur Spiritualität des Mönchtums der Wüste

FAIRY VON LILIENFELD, Jena

Die leidenschaftlichen Auseinandersetzungen um die syrische Kurzrezension der Ignatiusbriefe, die seinerzeit durch Curetons Publikation¹ ausgelöst worden waren und die damals um die ignatianische Frage sowieso schon erhitzten Gemüter bis zum Siedepunkt zu bringen drohten, sind längst verklungen². Sie sollen hier auch nicht etwa neu entfacht werden – das möge niemand befürchten. Die Verf. dieser Zeilen teilt die Meinung, die sich – von wenigen Ausnahmen abgesehen – heute in der Gelehrtenwelt längst durchgesetzt hat: Die drei syrischen Briefe Curetons sind natürlich ein Auszug aus den echten griechischen Briefen des Ignatius, bzw. aus deren vollständiger Übersetzung³. Hier sollen also nicht etwa längst stabilisierte Meinungen umgestoßen oder in Frage gestellt werden.

Aber nachdem man sich über die Bedeutung und Grenze der syrischen Rezension für die Textgestaltung der griechischen Originalbriefe klar geworden war, hat man m. E. eine andere Frage zu Unrecht mit beiseite gelegt: nämlich die Frage nach

¹ William Cureton, *Ancient Syriac Version of the Epistles of S. Ignatius to S. Polycarp, the Ephesians and the Romans*, London 1845; ders.: *Corpus Ignatianum, A complete Collection of the Ignatian Epistles, genuine, interpolated and spurious . . . in Syriac, Greek and Latin*, Berlin 1849 (Diese Ausgabe zitieren wir in der Folge als „Cureton“).

² Übersicht über diesen Kampf bei J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers, Part II: S. Ignatius. S. Polycarp*, Bd. I–III, London 1889. (In der Folge zitiert als „Lightfoot I, II, III“). Vgl. Lightfoot I, S. 232 ff.

³ Als Zeitpunkt dieser Übersetzung nehmen wir Ende des 4.–Anfang des 5. Jahrhunderts an. Die Frage, ob zu der vollständigen syr. Übersetzung schon die 6 neu hinzugekommenen Briefe der Bearbeitung der Ignatianen durch Pseudo-Ignatius gehört haben, wie sie die griechische, lateinische und armenische Überlieferung den Originalbriefen hinzugefügt mitführt, ist für unsere Fragestellung irrelevant, da die Kurzrezension nur die Originalbriefe berücksichtigt hat. Zum Problem vgl. Lightfoot I, S. 70 ff. S. 233 ff.

dem inneren Sinn, nach dem „Sitz im Leben“, dieser syrischen Rezension. Seinerzeit waren die Meinungen darüber sehr verschieden. Sie lassen sich in drei Gruppen ordnen.

Man könnte annehmen:

1. Die Kürzung sei unter dogmatischem Gesichtswinkel, im Interesse etwa einer haeretischen Christologie oder, um einem haeretischen Mißverständnis vorzubeugen, vorgenommen worden¹.
2. Die Kürzung sei von Interessen asketischer Frömmigkeit bestimmt².
3. Die Kürzung sei praktisch „zufällig“, also nur vom Interesse an der Kürzung als solcher und an der rechten Ausnützung des kostbaren Pergaments bestimmt gewesen³.

Gegen die letztere Annahme spricht nun, daß der syrische Text der Cureton-Briefe sich, manchen Einwänden zum Trotz, durchaus geschlossen liest, so daß Cureton's Annahme, hier hätten wir die echten Briefe vor uns, von daher durchaus zu verstehen war⁴. Es läßt sich die Annahme daher kaum umgehen, daß diese Kurzfassung in einer bestimmten Absicht, in einem bestimmten Interesse, gerade so redigiert worden ist.

¹ Dieser Ansicht war schon Dr. Chr. Wordsworth, später Bischof von Lincoln, in der English Review no. VIII vom Juli 1845. Er meinte, die drei syrischen Ignatiusbriefe der Cureton-Ausgabe seien „a miserable epitome made by an Eutychian heretic“ (zit. nach Lightfoot I, S. 282). Lightfoot I, S. 323 weist richtig darauf hin, daß man dann besser allgemein Monophysitismus annehmen könne, meint dazu aber, eher könne man eine anti-monophysitische Tendenz feststellen (ebenda). Vgl. hierzu unten S. 240.

² So C. J. Hefele, *Patres Apostolici*, 3. Aufl. Tübingen 1847, S. LVIII.

³ So Lightfoot I, S. 325. Eine Stellung zwischen den Möglichkeiten 2 und 3 nimmt Theodor Zahn ein: Ignatius von Antiochien, Gotha, 1873, S. 238f.

⁴ Vgl. W. Cureton, *Corpus Ignatianum*, Introduction, S. XLII; Th. Zahn, Ignatius von Antiochien, S. 239. Die Einwände Lightfoots, I, S. 314ff., können nicht überzeugen, da er beim Lesen der syrischen Kurzrezension schon zu festgelegt ist auf den „echten“ Ignatius und dessen Stil und Denkweise. Man lese die syrischen Briefe ohne Blick auf das griech. Original für sich selbst. Ihre Geschlossenheit ist m. E. überführend. Daß die Briefform als literarisches Formular in der syr. Kurzrezension teils bewahrt, teils verletzt ist (letzteres am Schluß des Epheserbriefs und des Römerbriefs) hat wenig zu sagen. Für dieses Formular waren mönchische Kompilatoren und Redaktoren wenig interessiert, wie die Menge der Mss. dieser Art zeigt. Es genügte, wenn die Andeutung erhalten blieb, es handle sich um Briefe eines ehrwürdigen Vaters. Das Wichtige ist ihnen allein, was man aus seinen Worten inhaltlich gewinnen kann.

Über diese Absicht können wir etwas erfahren, wenn wir drei Fragen uns zu beantworten suchen:

- a) Welches ist der Charakter der Manuskripte, in denen sich die drei syrischen Ignatiusbriefe finden?
- b) Welche Briefe wurden gewählt?
- c) Welches Verfahren schlug man bei der Kürzung ein?

Ad a: Alle drei in Frage kommenden Handschriften tragen die typischen Züge monastischer Sammelbände¹, besonders die von Lightfoot-Wright mit Σ_1 ² und Σ_3 ³ bezeichneten Hss. entsprechen dem Gewohnten schon der Literaturgattung nach, die sie bevorzugen: neben reichlichem Apophthegmen-ähnlichem und hagiographischem Stoff – Erotapokriseis, Episteln und Sermones vorwiegend asketischer Autoren: Evagrius, Marcus Eremita, Johannes Monachus. Auch dort, wo die eigentlichen großen Theologen unter den Kirchenvätern, Basilus der Große, die beiden Gregore und Kyrill einmal zu Wort kommen, sind es ihre Episteln und Sermones asketisch-paränetischen Inhalts oder ihre Ausdeutung der im Verlauf des Kirchenjahres angebotenen Geheimnisse, kaum eine Darlegung ihrer spekulativen Theologie, die man aufgenommen hat. Auch das zweite Cureton-Manuskript (Σ_2)⁴ paßt in diesen Rahmen, wenn es auch Exzerpte aus griechischen Philosophen und Pseudo-Platonica enthält. Diese gehören auch in den Bereich des orientalisch-monastischen Interesses, soweit sie die Lehre von Körper und Seele, Psychologie und Psychagogie, betreffen⁵. Die Predigten Jakobs von Serug und Isaaks von Ninive passen gut in diesen Interessenkreis. Sicher ist darum, daß die drei syrischen Ignatius-Episteln (bzw. in Σ_1 der Polykarpbrief) in monchischem Interesse abgeschrieben worden sind. Und die Möglichkeit besteht durchaus, daß sie auch in solchem Interesse redigiert worden sind!

Von der Eigenart solcher ausgesprochen monastisch geprägten Sammelbände ausgehend, begreift man übrigens schon recht gut

¹ Vgl. Cureton, Introduction, S. XXVIIIff. Dazu W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, 1870–1872, s. u. b. n.

² British Museum Add. 12175.

³ British Museum Add. 17192.

⁴ British Museum Add. 14618.

⁵ Von diesem Interesse her ist auch der „Brief zum Trost um ein gestorbenes Kind“ zu verstehen, der zu Beginn des Ms. steht. Man braucht ihn daher nicht gleich für monchischer Art widerstreitend zu halten. Vgl. auch unten S. 244 Anm. 4.

die Tatsache der Kurzrezension als solcher. Dieser Art Mönchsliteratur ist die Tendenz zum Kurzen, Übersichtlichen, Nur-das-wesentliche-Umfassenden, zum Einzelstück, eigen. Dies ist zu erklären aus dem „Sitz im Leben“, dem Gebrauchszweck, dieser Sammelbände, aus der *μελέτη* des alten Mönchtums, in der Laut-Lesen und Auswendig-Wissen und -Weitergeben nahe beieinander lagen¹. Daher die bekannte Umgestaltung von Väterzitierten zu Apophthegmen, die Vorliebe für die Kephalaia-Literatur, die Exzerpte aus längeren Sermones und Episteln, die Verarbeitung zu „Fragen und Antworten“. Im Rahmen dieser Literatur ist die Kürzung der Ignatius-Briefe und die Beschränkung auf die wesentlichsten Briefe eine naheliegende Sache.

Ad b: Welche Briefe hielt man nun für die wesentlichsten? Unsere Handschriften sagen es uns: den Polykarpbrief, den Epheser- und den Römerbrief. Dabei hat der Polykarpbrief ein besonderes Gewicht: Er steht dort, wo alle drei genannten Briefe zu finden sind, als erster, in Σ_1 als einziger Ignatiusbrief. Verfolgen wir die These des mönchischen Interesses an dieser Rezension weiter, könnte man folgendes hierzu sagen: Der Polykarpbrief entspricht dem mönchischen Geschmack schon einmal durch seinen fast ausschließlich parakletischen und paraenetischen Charakter und durch den damit eng verbundenen schlichten Stil mahnender Rede². War doch die Haltung triumphalen Wortreichtums dem altmönchischen Penthos nicht sympathisch³.

Weiter steht der Polykarpbrief des Ignatius den im monastischen Leben beliebten Väterbriefen dadurch nahe, daß er von

¹ Vgl. R. Roques, «Contemplation» chez les Grecs et autres orientaux chrétiens, in: Dictionnaire de Spiritualité, d'Ascèse et de Mystique, Paris, Bd. III, 1957, col. 1762–1911.

² Ich will mich hier nicht zum Verfechter der sogenannten „Echtheit“, d. h. der paulinischen Verfasserschaft, für die Pastoralbriefe des NT machen. Aber m. E. ist in der ganzen Debatte um Paulinen und Deuteropaulinen der gattungsmäßige Unterschied zwischen Briefen an Gemeinden und Briefen an Einzelpersonen nicht genug berücksichtigt worden. Man vergleiche von hier aus Stil und Tenor der paulinischen und deuteropaulinischen Gemeindebriefe (Röm. Kor. Phil. Gal. Kol. Eph.) einerseits – die Pastoralbriefe andererseits, die Gemeindebriefe des Ignatius (IEph. IMagn. ITrall. IRom. IPhilad. ISmyrn.) einerseits – den Brief an Polykarp andererseits.

³ Diese Ablehnung der *πολυλογία* ging parallel mit der Ablehnung von allem Schmuck, wie der Rede, so auch der Kirche, so auch der Liturgie. Vgl. I. Hausherr, Penthos, La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien, = Orientalia Christiana Analecta, Nr. 132, Rom 1944, chap. VII, Obstacles (du penthos), S. 101–133.

einer verehrungswürdigen Person an eine andere gerichtet ist. So, wie man die Gespräche der „Väter“ und „Greise“ gern festhielt und tradierte, die das besondere Charisma des einzelnen ebenso hervortreten ließen wie sie von allgemeinem mönchisch-asketischem Interesse waren, so tat man es auch gern mit ihrem Briefwechsel¹. Bei Ignatius und Polykarp handelt es sich nun dazu um „Väter“ der Generation der Apostelschüler und Märtyrer, denen man so durch Teilnahme an ihrem Briefverkehr persönlich nahe ist, deren Vorbild und Lehre man nach Lektüre ihrer persönlichen Zeugnisse nachstreben kann. Die Briefe des Ignatius an Gemeinden passen in dieser Hinsicht lange nicht so gut in die Mönchsliteratur wie gerade sein Brief an Polykarp².

Warum wählte man nun gerade den Epheserbrief und den Römerbrief hinzu? Vom letzteren läßt es sich leichter sagen als vom ersteren. Hier wird jene innere Verbindung des Mönchtums zum Märtyrertum der vorkonstantinischen Generationen wieder einmal deutlich, die sich um die Begriffe des *θεοφόρος* – *χριστοφόρος* – *πνευματοφόρος* kristallisiert, worauf uns Franz Joseph Dölger so nachdrücklich hingewiesen hat³. Die Spiritualität des mönchischen Verlassens dieser Welt, des Absterbens von ihr, kann sich nähren aus der Märtyrersehnsucht des Ignatius⁴. Das Wissen um das allmähliche Werden des pneumatischen Menschen aus dem Absterben des sarkischen kann ein Vorbild finden im Gefühl des Ignatius, erst in einem Prozeß der Vollendung zu

¹ Man denke nur, um besonders bekannte und vertraute Beispiele zu nennen, an die Briefe des Basilios, des Nilus von Ancyra, des Shenute von Atripe, und als rund 150 Jahre später entstandenes, noch heute im ostkirchlichen Mönchtum klassisches Werk, die Briefe des Barsanuphius und Johannes von Gaza.

² Man gehe, wenn man die Möglichkeit eines speziell monastischen Interesses erst zugegeben hat, den Gehalt des Briefes des Ignatius an Polykarp daraufhin durch! Man findet dann vieles, was den mönchischen Leser vertraut anmuten muß: Mahnung zum unablässigen Gebet, IPolyc. I, 3; Streben nach tieferer geistlicher Einsicht, ebenda; das Bild vom Christen als Athleten, ebenda, vgl. IPolyc. VI, 2 und paulinisch I. Thess. 5, 8; Eph. 6, 11–17; über das Verhältnis von „Fleisch“ und „Geist“ (vgl. unten S. 239), „Sichtbarem und Unsichtbarem“, IPolyc. II.

³ F. J. Dölger, Christophoros als Ehrentitel für Märtyrer und Heilige im christlichen Altertum, in: Antike und Christentum, Bd. IV, Münster 1934, S. 73–80.

⁴ Hier wie dort finden wir eine *μνησις* des Kreuzesleidens Christi, die das Kierkegaardsche „Gleichzeitigwerden mit dem Leiden Christi“ auf je eigene Weise schon vorausnimmt. Vgl. hierzu unten S. 243.

stehen, der ihn erst mit seinem Märtyrertode zum Jünger herangewachsen sein läßt¹. Ja, die Gleichsetzung selbst von Tod und Vollendung, wie sie bei Ignatius zu finden ist, ist auch typisch monchisch! Ebenso wie im Brief an Polykarp muß im Römerbrief die Selbstdemütigung des Ignatius dem monchischen Leser vorbildlich scheinen². Schließlich weist der Römerbrief des Ignatius einen Einzelzug auf, der der Haltung der berühmtesten Mönchsväter genau entspricht: Ignatius wünscht, die Römer mögen „die wilden Tiere reizen, daß sie ihm zum Grab werden und nichts“ von seinem „Körper übriglassen“, daß er nicht, wenn er „ruhe, eine Last für jedermann werde“³. Ob hier nun ein Hinweis dafür vorliegt, daß Ignatius einen Märtyrerkult an seinem Grabe für möglich hielt, oder nicht⁴ – der spätere monchische Leser liest diese Zeilen im Lichte des Verbotes eines Antonios, Arsenios oder Ephrem, ihren Körper zu bestatten oder zu mumifizieren oder anderswie zu ehren⁵.

Vielleicht am schwersten ist die Frage zu beantworten, warum als Drittes ausgerechnet der Epheserbrief des Ignatius vom Redaktor der Kurzfassung ausgewählt wurde. Dieser Brief wurde so stark gekürzt, daß der Grund, daß er ja der längste und damit gehaltvollste der Ignatianen sei, nicht recht stichhaltig scheinen will⁶. So sollten wir doch nach inhaltlichen Gründen suchen. Wahrscheinlich war dem Bearbeiter die Mahnung sehr wichtig, kein einziges Begehren möge den Lesern des Briefes eingepflanzt sein⁷, denn seine erste große Auslassung richtet er so ein, daß dies als vordringliches Thema des Briefes erscheint. Vorher findet sich der wichtige Gedanke, daß die Leser ausdrücklich als

¹ Vgl. IPol. 7, 1; IEph. 3, 1; IRom. 3, 2; 4, 2; 5, 3; ITrall. 5, 2. Es ist bezeichnend, daß keine dieser Stellen in der syrischen Kurzfassung fehlt, vielleicht sprach auch dieser Zug für den Anschluß von ITrall. 4 u. 5 an den syr. Römerbrief mit. Vgl. unten S. 246f.

² Vgl. unten S. 246f.

³ IRom. IV, 2 = Cureton S. 46 = Lightfoot III, S. 83, Z. 17ff.

⁴ IRom. II, 2 könnte evtl. so gedeutet werden, vgl. Jouassard, in: *Recherches de science religieuse*, Paris 1951, S. 362–367.

⁵ Vgl. Athanasius, *Vita Antonii*, PG 26, 969–972; *Alphabetikon*, Arsenius Nr. 40, PG 65, 105 B; Ephrem Syrus, *Editio Assemani*, Rom 1732–1746, griech. Bd. II, S. 297f.

⁶ Allerdings enthält er als längster Brief manches vereint, was sich verstreut in den kürzeren Ignatianen auch findet, so daß das doch auch für seine Wahl gesprochen haben mag!

⁷ Vgl. Cureton, S. 20. 24 = Lightfoot III, S. 80, Z. 3ff. Entspricht einer Kontamination von IEph. II, 2 + 8, 1b.

„Nachahmer Gottes“, „glühend im Blute Gottes“ angeredet werden, was jener mönchischen *μίμησις* des Kreuzesleidens Jesu entspricht, von der wir schon sprachen¹. Was die Adressaten tun, erscheint als „Werk“ ihrer „Verwandtschaft“². Auch die Gedanken über fleischliche und geistliche Menschen³ und darüber, daß alle eigentliche Lehre vom Leben und den Werken des Christen ausgehe⁴, die Warnung vor unnützem Reden und das Lob des Schweigens in der Kraft des Glaubens⁵ sind alles einem Mönche wertvolle Meditationsstoffe⁶. Das mag für den Epheserbrief bei der Bearbeitung gesprochen haben⁷.

Ad c: Was ist denn nun eigentlich vorzugsweise bei der Kürzung weggelassen worden? Hier hatten die meisten Thesen zur Deutung der syrischen Rezension ja einst eingesetzt. Eine Durchsicht der Kürzungen ergibt folgende Gehalte und Themenkreise, die dem Redaktor offensichtlich uninteressant waren:

1. Zunächst wurde der geschwollene „asianische“ Stil der Praescripte bis auf das dem Redaktor Wichtige gekürzt⁸.
2. Gedanken, die an anderer Stelle schon angeklungen waren, brauchten im Interesse der Kürze nicht wiederholt zu werden⁹.

¹ Vgl. unten S. 243 f.; oben S. 237, Anm. 4.

² Vgl. Cureton S. 18 = Lightfoot III, S. 79, Z. 13 = IEph. I, 1.

³ IEph. VII, 2 = Cureton S. 26 = Lightfoot III, S. 80, Z. 10ff.

⁴ IEph. XIV, 2b = Cureton S. 32 = Lightfoot III, S. 81, Z. 6f.

⁵ IEph. XV, 1 = Cureton S. 32 = Lightfoot III, S. 81, Z. 7ff.

⁶ Völlig entsprechend mönchischer Ethik ist dabei, daß Ignatius „die Liebe nicht schweigen läßt“ vor seinen Adressaten (obgleich er das Schweigen dem Reden vorzieht), vgl. IEph. III, 2 = Cureton S. 20 = Lightfoot III, S. 80, Z. 3f. Hier findet sich also schon das später in der Literatur mönchischer Sendschreiben zum Topos gewordene Wort des Isaac Syrus: „Denn . . . ich halte es nicht aus, . . . das Mysterium in Schweigen zu bewahren, sondern bin töricht und närrisch um des Seelenheils der Brüder willen, denn dies ist die wahrhafte Liebe, die sich nicht in irgendeinem Geheimnis vor denen, die sie liebt, verbergen kann.“ Vgl. *Τὸ ὅλον παρὸς ἡμῶν Ἰσαάκ . . . τὰ εὐγεθέρα ἀσκητικά*, ed. Nikephoros Theotokis, Leipzig 1770, Logos 38, S. 240f. Zum Grundsätzlichen vgl. schon Pseudo-Makarius, Liber de charitate, cap. 9–10, PG 34, 916 C–917 A.

⁷ Über die in der Kurzrezension fehlenden Briefe vgl. unten S. 243, Anm. 2; S. 245, Anm. 2.

⁸ Vgl. oben S. 236, Anm. 3.

⁹ Z. B. IEph. III, 1 (vgl. IRom. IV, 3 = Cureton S. 48 = Lightfoot III S. 84, Z. 2ff.); IEph. XI, 2–XII, 2 (vgl. IRom. IV, 2–V = Cureton S. 48 = Lightfoot III, S. 84, Z. 4ff.); IEph. XIV, 2a (vgl. XIV, 2b = Cureton S. 32 = Lightfoot III, S. 81, Z. 6f.); IRom. VII, 2a, 3; VIII, 1, 2; IX, 2 (vgl. IRom.

3. Allzu ausführliche Einzelheiten über des Ignatius Begegnungen mit Personen und Gemeinden konnten fallen¹.
4. Schwerverständliches und Mißverständliches ließ man lieber fort².
5. Es fiel aber auch ein gut Teil der bekenntnisartigen christologischen Aussagen
6. und weitgehend jene für Ignatius so bezeichnende „Ekklesiology des mystischen Einsseins“, die seiner Gottesdienstfrömmigkeit ebenso zugrunde liegt wie seinen Mahnungen zur Unterordnung unter die kirchlichen Amtsträger, vor allem unter den Bischof. Gerade diese Mahnungen sind fast völlig den Streichungen zum Opfer gefallen.

Während die Punkte 1–4 sich selbst erklären, ist zu den Punkten 5. und 6. einiges zu sagen.

Die unter 5. benannte Beobachtung hatte bekanntlich zu den verschiedenen Deutungen der vorzüglich christologischen Auslassungen in der syrischen Kurzrezension geführt, die deren Zugehörigkeit zu einer haeretischen (oder gerade katholischen) Richtung erklären sollten. Jede dieser Deutungen hatte aber auch Widerspruch gefunden. Für unsere drei Briefe handelt es sich um 5 Stellen³, deren Durchsicht höchstens zu dem Schluß führen kann, daß der Autor der Kurzrezension überhaupt kein ausgesprochenes christologisches Interesse gehabt habe⁴. Auch

III, 2 = Cureton S. 44 = Lightfoot III, S. 83, Z. 6 ff.); IRom. V, 3; VI, 2 (vgl. IRom. III, 2 = Cureton S. 44 = Lightfoot III, S. 83, Z. 6 ff.; IEph. I, 2 = Cureton S. 18 = Lightfoot III, S. 79, Z. 16 ff.) u. a. m. Je öfter man den Text der syrischen Briefe im Vergleich mit dem griechischen vollständigen Text durchgeht, desto mehr Stellen findet man, deren Fehlen sich aus einfacher Scheu vor Wiederholungen gut erklären läßt. Umso interessanter ist es, bei welchen Gedanken eine Wiederholung nicht gescheut wird.

¹ Z. B. I Polyc. VII. VIII; IEph. II, 1. XX–XXI; IRom. IX. X.

² Z. B. IEph. XV, 2a. IX, 2; IRom. VII, 2b. Auch manche kleine Varianten im Text brauchen nicht unbedingt auf eine anders tradierte Vorlage der vollständigen syrischen Übersetzung schließen zu lassen, sondern wären auch aus dem Willen zur klaren Verständlichkeit, wie er der Mönchsliteratur der Wüste weithin eigen ist, gut zu erklären. Man gehe den textkritischen Apparat bei Bihlmeyer-Schneemelcher einmal daraufhin für unsere Briefe durch (Die Apostolischen Väter, Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe von K. Bihlmeyer, 2. Aufl., mit Nachtrag v. W. Schneemelcher = Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, 2. Reihe, Heft 1, Teil 1, Tübingen 1956).

³ IEph. VII, 2. XVIII, 2. IRom. VI, 3. VII, 3. VIII, 2b.

⁴ Zu IEph. VII, 2 wäre mehreres zu beachten. Einmal ist der ganze Zusammenhang um diese Stelle herum ausgelassen, sie ist also gar nicht aus-

des Ignatius Kampf gegen den Doketismus ist dem Redaktor unter seinen eigenen Zeitbedingungen offenbar gänzlich uninteressant¹. Auch dies paßt alles gut zur These der typisch „monastischen“ Rezension. War man doch der spekulativen Theologie in diesem Milieu, gerade dort wo man auf Hesychia und geistlichen „Fortschritt“ bedacht war, nicht wohlgesonnen. Es bleibt das schlichte Leben und Handeln *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*² und im

drücklich getroffen. Dann ist natürlich für das 5. Jahrhundert oder den Beginn des 6., die wahrscheinliche Abfassungszeit unserer Kurzrezension, das *γεννητός καὶ ἀγέννητος* dieser christologischen Formel mißverständlich, das für Ignatius noch ganz selbstverständlich war. Aus diesem Grunde mußte auch IRom. VII, 3 und vor allem IEph. XVIII, 2 fallen. *Ἐκ σπέρματος Δαυὶδ* mußte für die Ohren späterer Jahrhunderte anstößig klingen. IRom. VI, 3 *τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου* konnte in einem Zeitalter christologischer Kämpfe und ausgebildeter dogmatischer Definitionen mißdeutet werden. Für IRom. VIII, 2b gilt dasselbe wie für IEph. VII, 2, daß diese Stelle ja in einem größeren Zusammenhange weggefallen ist. Dem Redaktor lag also nichts an ihrer Bewahrung.

Denn wo ein besonderes inhaltliches Interesse vorliegt, scheut sich der Autor durchaus nicht, einzelne Sätze aus dem ausgelassenen Zusammenhang herauszunehmen und zu tradieren, z. B. IEph. XV, 2 letzte Zeile = Cureton S. 32 = Lightfoot III, S. 81, Z. 8; IRom. VII, 2 *ὁ ἐμὸς ἔσας ἐσταίρωται* = Cureton S. 52 = Lightfoot III, S. 84, Z. 24 *ܐܡܝܢ ܕܥܠܝܗ ܕܥܠܝܗ*, vgl. unten S. 11 f. IRom. VI, 1 *ὁ δὲ τοκετός μοι ἐπὶκείται* = Cureton S. 50 = Lightfoot III, S. 84, Z. 23 *ܕܕܥܠܝܗ ܕܥܠܝܗ*, vgl. oben S. 237 f., unten S. 246 zum geistlichen Werden, bzw. Nochnicht-Sein; IPolyo. VII, 3 *Χριστιανὸς ἑαυτοῦ ἐξομολογῶν οὐκ ἔχει* ... etc. = Cureton S. 14 = Lightfoot III, S. 78, Z. 17 f.

¹ Eigentümlich berührt, was der Redaktor in IEph. XIX beibehielt, bzw. strich. Die stark gnostisch gefärbte „Stern“-Partie XIX, 2 wurde gestrichen und durch eine knappe Zeitbestimmung „vom Stern (d. h. der Geburt Christi) bis heute“ ersetzt (vgl. Cureton S. 37 = Lightfoot III, S. 81, Z. 15). Erhalten blieb die merkwürdige Stelle XIX, 1: einmal wohl wegen des marianischen Interesses des Redaktors, vor allem aber wohl sicher wegen des Sieges der „Sanftmut“ Gottes in der Verborgenheit. Ihretwegen ließ man diesmal auch die schwerverständlichen „schreienden Mysterien“ bestehen. Daß das griechische *ἡσυχία*, welches im original-ignatianischen Zusammenhang ohne Zweifel „Schweigen“ bedeutet, im Syrischen als *ܣܠܫܐ* erscheint, ist bezeichnend schon für das Verständnis des Übersetzers vom Griechischen ins Syrische (mutmaßlich 4. Jahrhundert). Wie mußte dieses Wort nun erst den Epitomator anziehen (vgl. unten S. 247) und so die ganze von Ignatius geforderte *μύησις θεοῦ* in ein spezifisch mönchisches Verständnis rücken!

² IRom. I, 1 = Cureton S. 40 = Lightfoot III, S. 82, Z. 10; IRom. II, 2 = Cureton S. 44 = Lightfoot III, S. 83, Z. 2; IEph. Praescr. = Cureton S. 16 = Lightfoot III, S. 79, Z. 7 f.; IEph. VIII, 2 = Cureton S. 26 = Lightfoot III, S. 80, Z. 15. Viele genetivisch-attributive Ausdrücke wären auch hierher zu zählen. Als Beispiel sei nur IEph. I, 1 = Cureton S. 44 = Lightfoot III, P. 79, Z. 11 erwähnt.

Namen Christi¹, der dann zur berühmten Waffe im asketischen Kampf wurde, und die Verehrung seines Kreuzesleidens².

Der Wegfall der unter 6. gemeinten Stellen ist nun m. E. höchst bezeichnend³. Hier ist dies Hauptanliegen des Ignatius mönchischem Empfinden fremd. Natürlich spielt auch hier der Abstand der Jahrhunderte eine Rolle, die Situation der Christengemeinden in den Ignatianen – heidnische Umwelt, Bedrohung durch gnostisch-judaistisches Pseudochristentum – hat sich seitdem längst gewandelt. Längst wird verstreut im Lande eine Vielzahl christlicher Gottesdienste abgehalten. Das Problem der Haeresie ist viel „innerchristlicher“ geworden als zu des Ignatius Zeiten und mit der Unterordnung unter den Bischof allein nicht mehr zu lösen. Muß doch längst der katholische Bischof erkannt und anerkannt werden! Der Gottesdienst der Mönche der Wüste unterscheidet sich zudem durch sein ganzes Gepräge bewußt von

¹ IPolyc. V, 1 = Cureton S. 10 = Lightfoot III, S. 77, Z. 19; IRom. IX, 3 = Cureton S. 54 = Lightfoot III, S. 85, Z. 5.

² Vgl. unten S. 243f.

³ Sie sind so zahlreich und bei einer Durchsicht der Cureton-Ausgabe so leicht zu finden, daß wir sie nicht eigens aufzuzählen brauchen. Wegen dieser Stellen und ihrer Echtheit im griech. Ignatius-Text war zudem seinerzeit weitgehend der Streit um den Wert und die Echtheit der syrischen Rezension entbrannt. Schon damals wandte man ein, daß der Hinweis auf Rang und Würde des Bischofsamtes doch auch in den drei syrischen Ignatiusbriefen nicht fehle. Dazu ist zunächst zu sagen, daß sich zeigen läßt, daß der kürzende Bearbeiter kein Thema völlig ausließ, das in den drei von ihm gewählten Briefen angeschlagen wurde. Dies ist aber m. E. kein Zufall, wie Lightfoot I, S. 321–325 meinte, sondern ein sehr bewußt und verantwortungsvoll geübtes Verfahren. Weiter ist aber zu bemerken, daß der Blickwinkel der Disputanten des vorigen Jahrhunderts samt und sonders verzerrt war, da sie vor allem Ignatius als Kronzeugen für oder wider das Bischofsamt in ihrer eigenen kirchlichen Gegenwart anführen wollten, bzw. zum Beweis ihrer von Gegenwartsbelangen geprägten Theorien über die Kirchenverfassung im 2. Jahrhundert. Wer Ignatius aufmerksam liest, wird feststellen, daß es ihm nicht um „Kirchenverfassung“ und „Bischofsamt“ im kirchenrechtlichen Sinne geht, sondern um eine Mystik des Einsseins der Kirche mit Gott und Christus (die der Bischof als Abbild des Einen Gottes sichtbar macht) und damit auch um das Einssein des einzelnen Gläubigen mit Christus und Gott durch die Kirche und durch den Bischof. „Kirche“ ist dabei sichtbar in der gottesdienstlichen, eucharistischen Versammlung der Gemeinde, nicht in jurisdiktionellen Abhängigkeitsverhältnissen. Ich wiederhole hier allgemein Bekanntes, aber es muß klar sein, was ich in der Folge die „ekklesiologische Einheits-Mystik“ des Ignatius nenne, um einer Verwechslung mit Argumenten der einstigen „Bischofs“-Polemik vorzubauen, die auch heute noch nicht ausgestorben sind.

dem Gottesdienst der Pfarrkirchen in den Städten¹. Und schließlich ist der gemeinsame Gottesdienst zwar nicht aus dem Mönchsleben wegzudenken, aber nur im Koinobion spielt er täglich eine Rolle, in den losen Asketensiedlungen findet die gemeinsame Vigil und Liturgie durchschnittlich nur ein- bis zweimal die Woche statt, und für den Anachoreten vertritt wochenlang nur das gewandelte Brot den Zusammenhang mit dem eucharistischen Gottesdienst der versammelten Gemeinde. Daher spricht die ausgesprochen gottesdienstliche Prägung der ekklesiologischen Mystik des Ignatius dem mönchischen Leser nicht zu Herzen, besonders da die „Eucharistie“, aus der diese Mystik fließt, nicht ein von Priestern vermittelter Kommunionvorgang zugunsten von Individuen ist, sondern für Ignatius das Gesamtgeschehen des Gottesdienstes ist, nur denkbar in der versammelten Gemeinde. Und so bleibt bezeichnenderweise in der syrischen Kurzfassung von all diesen typisch ignatianischen Stellen nur eine blasse moralisierende Reminiszenz².

Ist es da nicht erstaunlich, daß der Redaktor das Bild von der Gemeinde als „Bau“ behielt, I Eph. IX, 1 b? Hierfür mochte zweierlei sprechen: Erstens – das Bild vom Kreuz als Hebe-
maschine. Die Kreuzesmystik ist gerade im syrischen Mönchtum dieser Zeit schon voll ausgebildet als Anbetung des Kreuzes und Nachleiden des Kreuzesleidens Christi in der Askese³. So fiel trotz allen Strebens nach Kürze keine der diesbezüglichen Stellen in unseren Briefen den Streichungen zum Opfer⁴. Zweitens braucht das Bild vom „Bau“ vom Leser der syrischen Kurzrezension des Epheserbriefs gar nicht kollektivisch auf die Gemeinde bezogen zu werden, sondern kann im Sinne etwa der entsprechenden

¹ Dazu Näheres in I. Hausherr, *Penthos*, S. 121 ff.

² Es blieb: I Polyc. VI; I Rom. VII, 3. Es fielen fort: I Eph. IV, 1. 2; V 1. 2; XIII, 1; XIV, 1; XV, 3 b. Mutmaßlich war dies mit ein wichtiger Grund, warum der Redaktor gerade I Magn., I Trall., I Philad., I Smyrn. beiseite ließ. Das Thema der ekklesiologischen Einheitsmystik klingt dort gleich zu Beginn besonders unmittelbar und stark auf.

³ Vgl. Geo Widengren, *Researches in Syrian Mysticism. Mystical Experiences and Spiritual Exercises*, in: *Numen* 8, 1961, 161–198, besonders S. 169 ff.

⁴ Außer der behandelten Stelle I Eph. XVIII, 1; I Rom. VII, 2 b. In I Rom. VII, 3 findet man auch die Verbindung von Kreuzes- und eucharistischer Mystik, die im syrischen Mönchtum fortlebt, vgl. G. Widengren, *op. cit.* S. 182 f.

Ausführungen Afrahats¹ zu diesem Thema auf jeden einzelnen Gläubigen angewendet werden. Man lese einmal unter solchem Verständnis diese Stelle durch und sehe, wie sehr der „Weg, der zu Gott hinaufführt“, auf den asketischen Weg jedes einzelnen Mönchs gedeutet werden kann, wenn man den gesamt-ignatianischen Zusammenhang außer acht läßt.

Es zeigt sich also, daß Hefele in bezug auf den Sinn der syrischen Ignatius-Rezension doch Recht behalten hat. Nur, daß er zu allgemein beim „pius usus“² stehen blieb. Er hatte ja aber auch noch nicht das anschauliche Bild, das wir vom alten orientalischen Mönchtum heute haben, in all seiner Besonderheit und Unterschiedenheit von dem uns später – nach dem heiligen Benedikt – im Abendland als Mönchtum Bekannten³.

Warum ist es nun überhaupt wichtig, den mönchischen Charakter der syrischen Ignatius-Bearbeitung genau zu erkennen? Schon vor vier Jahren wies ich an dieser Stelle⁴ auf den Aus-

¹ Vgl. Afrahat, *Demonstratio* I, 3ff. (*Patrologia Syriaca* I, S. 10f. Parisot). Bei Afrahat wird übrigens die Wendung von dem Verständnis der Gemeinde als „Wohnung Christi“ nach Matth. 18, 20 und 1. Kor. 3, 16 (welches Afrahat mit der Textvariante *πνεῦμα Χριστοῦ* las oder zitiert) zum Verständnis des einzelnen Gläubigen als Wohnung Christi eigens diakutiert. Vgl. *Demonstratio* IV, 11 (PS I, S. 162), vgl. auch VI, 1 (PS I, S. 283ff.).

² C. I. Hefele, *Patres Apostolici*, 3. Aufl. Tübingen 1847, Prolegomena, S. LVIII.

³ Wir sehen dieses Bild heute vorzugsweise mit den Augen von I. Hausherr, S. J. Vgl. insbesondere: *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient Chrétien*, = *Orientalia Christiana Analecta* Nr. 132, Rom 1944; *Direction spirituelle en Orient autrefois*, = *Orientalia Christiana Analecta* Nr. 144, Rom 1955; *L'hésychasme, Etude de spiritualité*, *Orientalia Christiana Periodica* 22, 1956, 5–40; 247–285; *Les grands courants de la spiritualité orientale*, *Orientalia Christiana Periodica* 1, 1935, 114–138; *Comment priaient les Pères*, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1956, 33–56; 284–296. – In diesen Zusammenhang gehört auch der Einwand, der seinerzeit von Lightfoot I, S. 325, gegen Hefeles Annahme erhoben wurde: weswegen in einem solchen Falle die Anweisungen für rechte Ehen in IPolyc. V in der syr. Kurzrezension wohl erhalten geblieben seien. P. Th. Špidlík S. J. hat in einem Aufsatz gezeigt, wie das orientalische Mönchtum im Gegensatz zum abendländischen eigentlich keine eigene an den „Räten“ orientierte Standesethik kennt, die es absetzt gegenüber den für jedermann gültigen „Geboten“, wie es sich einerseits als „die“ christliche Lebensweise überhaupt versteht, andererseits so auch nicht uninteressiert sein kann an der Lebensform der Christen in der Welt. Vgl. Th. Špidlík, *Das östliche Mönchtum und das östliche Frömmigkeitsleben* (Manuskript, Druckort wird noch bekanntgegeben).

⁴ Vgl. F. v. Lilienfeld, *Anthropos Pneumatikos – Pater Pneumatophoros*, *Neues Testament und Apophthegmata Patrum*, in: *Studia Patristica*, Bd. V, S. 382–392, vgl. 382f. Anm. 3.

spruch I. Hausherr hin: „On aimerait à pouvoir suivre la trace de cette persistance (i. e. de la didascalie charismatique) et de ce développement à travers les dix ou douze générations qui séparent les Pères du Désert des „prophètes ou des pneumatiques“ de Corinthe et d'ailleurs“¹. Eine schmale Fährte dieser zu suchen – die Spur führt offenbar vom Bearbeiter der syrischen Kurzrezension zu Ignatius selbst und von dort zum Neuen Testament. Aus dieser Rezension lernen wir Ignatius mit monchischen Augen lesen². Andererseits wissen wir recht gut, wie Ignatius, von der neutestamentlichen Verkündigung her gelesen, aussieht³.

Rein äußerlich betrachtet, mag schon die Beobachtung interessant sein, daß in der syrischen Kurzrezension, besonders aber im Polykarpbrief des Ignatius in dieser Fassung, gerade die Stellen erhalten blieben, die besonders stark von neutestamentlichen Zitaten und Anklängen durchsetzt sind, während die weniger deutlich neutestamentlich geprägten fielen. Weiter ist bedeutsam, daß gerade wichtige johanneische Anklänge der Kürzung zum Opfer fielen⁴, die meisten paulinischen Anklänge aber blieben. So ist vor allem das paulinische *πνεῦμα-σάρεξ*-Denken da und die aus ihm kommende Ethik. Dabei findet aber eine bezeichnende Verschiebung statt. Während es bei Paulus immer in der Schwebelage bleibt, was der *ἄνθρωπος πνευματικός*, der neue Mensch, schon ist und was er daher noch werden soll – das berühmte logisch schwer aufzugliedernde Verhältnis von Indikativ der Heilsgabe und Imperativ der Heilsergreifung⁵, beide Aspekte in den paulinischen Hauptbriefen gleich ausführlich behandelt

¹ Vgl. I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, S. 24.

² Hat man dies gelernt, dann fällt einem allerdings auf, welche dankbaren Stellen dem Redaktor in den nicht berücksichtigten Briefen entgangen sind: Z. B. IMagn. VII mit seiner Deutung von Prov. 18, 17. ISmyrn. I, 1: Die Smyrner sind weise, da sie mit unbeweglichem Glauben ausgestattet sind, gleichsam angenagelt am Kreuze des Herrn. ISmyrn. IX: Die Mahnung zur Nüchternheit, zum Nüchternwerden, *ἀναήψαι. Νήψις* ist eine der wichtigsten Mönchstugenden. Die Schilderung der sittlichen Gestalt des Bischofs in IPhilad. I, 1 entspricht Zug um Zug dem späteren monchischen Ethos.

³ Vgl. R. Bultmann, *Ignatius und Paulus*, in: *Studia Paulina* (Festschrift de Zwaan) 1953, S. 37–51. Chr. Maurer, *Ignatius und das Johannes-Evangelium*, Zürich 1949. Heinrich Rathke, *Die Benützung der Paulusbriefe bei Ignatius von Antiochien*, Theol. Diss. in Maschinenschrift, Rostock 1956.

⁴ Vgl. z. B. IEph. V, 2; XIV, 1b. Andere Anklänge finden sich in den nicht berücksichtigten vier Briefen besonders ausgeprägt!

⁵ Vgl. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 3. Aufl. Berlin 1959, S. 332 (dort weitere Literatur).

17 Cross, *Studia Patristica VII*

und gleich betont und unlöslich ineinander verflochten, wobei der individuelle und der Gemeindeaspekt wiederum äußerst schwer voneinander zu lösen sind, — wird es bei Ignatius deutlich, daß das Da-Sein des neuen Wesens bei der Gemeinde, bei ihrem Eins- und Versammeltsein in all ihren Funktionen, vor allem aber im Gottesdienst, liegt, das Nochnicht-Sein beim einzelnen. Das wird ja besonders an des Ignatius Selbstverständnis ganz deutlich¹. Im Schicksal des Ignatius ist verwirklicht, was in den *Apophthegmata patrum* so auffällt: Der Vollendete stirbt, ja, sein Sterben-Dürfen ist geradezu ein Zeichen dafür, daß er nun vollendet ist. Wie sehr entspricht nun auch die Selbstdemütigung des Ignatius der Haltung der Väter der Wüste, — seine Warnung vor Hochmut und Aufgeblasenheit ihrer Furcht vor den beiden schlimmsten Lastern *κενοδοξία* und *ὕπερηφανία*.

Von hier aus versteht man auch, warum der Redaktor der syrischen Kurzfassung ITrall. IV und V an den Römerbrief fügte: Diese Kapitel zeigen noch einmal besonders die Demut des Ignatius, gerade gegenüber dem Wissen, das ihm als *πνευματοφόρος*² eigen sein mußte. Ignatius hat offenbar solches Wissen, hält es aber zurück. Einmal weil seine Adressaten dies Wissen geistlich nicht vertragen können. Dann aber, weil dies Wissen ihn noch nicht zum Jünger des Herrn macht³. Wie paßt das gut zur altmönchischen Bußhaltung und ihrem Mißtrauen gegen die eigene geistliche Erfahrung! Auch hier gehen die Fäden zu Paulus⁴ — und doch: welch typische Verschiebung und Vereinseitigung der Akzente! Ignatius ringt um „Maß“⁵, bekennt, daß der *ζῆλος* — auch eines der mönchischen Hauptlaster! — ihm zu schaffen macht, fleht um Sanftmut⁶. Auf diese Äußerungen möchte der Autor der Kurzrezension keinesfalls verzichten. Die syrische Übersetzung der griechischen Ignatianen kam hier den Interessen des Rezensenten entgegen, da griechisch so nuancierte Begriffe wie *ταπεινόφρονες* (IEph. X, 1), *ἡσυχία* (IEph. XIX, 1)⁷,

¹ Vgl. oben S. 237 f. Dies entspricht durchaus der Unterscheidung des Mönchtums von *ἀρχαῖοι*, *προκόπτοντες*, *προκόψαντες*, *τέλειοι*.

² = *θεοφόρος* = *χριστοφόρος*, vgl. F. J. Dölger, op. cit.

³ ITrall. V.

⁴ Vgl. 2. Kor. 11 und 12.

⁵ ITrall. IV, 1.

⁶ ITrall. IV, 2.

⁷ In IEph. X, 1. 3 hingegen wird *πραεὶς* zweimal mit ܡܕܝܢܐ übersetzt. *ταπεινοφροσύνη* und *πραότης* sind also Synonyme geworden.

πρωτης (IPolyc. II, 1; VI, 2; ITrall IV, 2) alle mit syrisch ܠܚܝܬܐ (ܠ) übersetzt werden¹. Sie wird so zu einem zentralen Begriff dieser Redaktion. Sie ist aber auch ein Hauptbegriff des frühen „Hesychasmus“².

Jene Verschiebung der paulinischen Aussagen vom *ἄνθρωπος πνευματικός* in das Individuelle, Psychologische, in den Zeitablauf und die Entwicklung der Einzelexistenz Gebannte, die wir für das Verständnis des Mönchtums vom *πατήρ πνευματοφόρος* schon einmal als typisch bezeichneten, ist also schon bei Ignatius und seiner persönlichen Frömmigkeit zu fassen. Doch steht bei ihm demgegenüber das anbetende Erschauern und sich Getragen-Wissen vom hier und jetzt schon gegebenen geheimnisvollen Einssein der Kirche und der Gesamtheit ihrer Glieder in Christus mit Gott dem Vater, das sich im Amtsvollzug des Bischofs spiegelt. Ignatius verliert nie das universale Heilswirken Gottes durch diese mystisch geschaute Kirche bis an die *πέρατα τῆς γῆς* aus den Augen.

Da der mönchische Bearbeiter der syrischen Kurzfassung diesen Aspekt fast völlig verdrängte, die persönlichen Demuts-äusserungen und die Paränesen des Ignatius aber weitgehend bestehen ließ, hat er es uns ermöglicht, Ursprünge mönchischer Frömmigkeit bis ins apostolische Zeitalter hinein zu verfolgen und die Phasen bezeichnender Vereinseitigung und Verschiebung an einem Beispiel zu beobachten.

¹ Vgl. I. Hausherr, L'hésychasme, Etude de spiritualité, *Orientalia Christiana Periodica*, 22, 1956, 33–56; 247–283.

² Dazu, daß es hier um die *ἡσυχία* Gottes geht, vgl. oben S. 241 Anm. 1. Daß andererseits die *ἡσυχία* Jesu, IEph. XV, 2 ausgelassen wurde, ist bezeichnend für das Zurückhalten der Rezension vor eigentlich „pneumatischen“ Erfahrungen, wie sie für eine weitverbreitete Strömung im orientalischen Mönchtum bezeichnend ist. So konnte ihn das Zeugnis für das Geistreden des Ignatius (IPhilad. VII, 2b), der doch sicher ein *πνευματοφόρος* für ihn war, nicht zur Aufnahme in seine Rezension locken. Allerdings war ihm vielleicht dessen Ausdrucksweise schon fremd. Vielleicht interessierte ihn auch der Inhalt des Geistespruchs nicht. Viel sympathischer mußte ihm Rom II, 1 sein, das er auch behielt, da Ignatius „Wort Gottes“ mit dem Märtyrertode wird.

La tradition latine d'un texte de Jean Chrysostome (*Quod nemo laeditur*)

ANNE-MARIE MALINGREY, Lille

Jean Chrysostome a écrit, dans son exil, une longue lettre ou, si l'on veut, un petit traité connu sous la rubrique: *Quod nemo laeditur nisi a semetipso*. L'édition critique est parue récemment dans la collection *Sources chrétiennes*, sous le titre: *Lettre d'exil à Olympias et à tous les fidèles*.

Ce n'est pas de cette édition que je veux parler ici, mais de la traduction latine du texte grec. Nous possédons, dans la Patrologie, une traduction latine qui commence par ces mots: *Scio fore ut crassioribus . . .*¹. C'est le texte qui a été imprimé par Fronton du Duc en 1614, au tome IV des œuvres complètes. Or, d'après Fronton du Duc, cette traduction a paru pour la première fois à Ingolstadt, en 1595². Elle est l'œuvre d'un jésuite dont il ne donne pas le nom; mais il la qualifie de *fideliorem et concinuiorem*.

Plus fidèle et plus concise que quoi? Qu'une autre traduction de ce texte qu'on trouve

a) jointe à la collection des 38 homélies latines esquissée dès 1466 par Ulrich Zell et complétée en 1483–85 par Conrad Fyner³

b) dans les différentes éditions latines des œuvres complètes de Jean Chrysostome données à Venise en 1502–1503 et à Bâle en 1521–22

c) dans les éditions latines indépendantes de ce traité dont l'édition princeps peut être située aux environs de 1470⁴.

¹ Traduction des premiers mots du texte grec: *Οἶδα μὲν ὅτι τοῖς πικρτέροις.*

² . . . *sociorum nostrorum opera fideliorem et concinuiorem Ingolstadii primum editam anno 1595.*

³ Voir sur ce point Dom Wilmart, *La collection des trente huit homélies latines de saint Jean Chrysostome*, JThS 19, 1918, 305–327.

⁴ Il s'agit d'un incunable sans nom d'auteur et sans date, mais la comparaison avec une édition du sermon de Jean Chrysostome sur le Psaume *Miserere*, signée d'Ulrich Zell et datée de 1466, invite, d'après la forme des lettres,

De qui est cette traduction? En 1918, Dom Wilmart a étudié la collection des 38 homélies latines auxquelles sont joints, dans les manuscrits, *De compunctione*, *De reparatione lapsi*, *Quod nemo laeditur*. «La traduction de ces trois traités, dit-il, est fort ancienne; il se peut qu'elle soit d'Anien lui-même¹.» En 1904, Dom Baur, après avoir dénombré les manuscrits latins de Jean Chrysostome, constate que ces trois œuvres sont les plus lues en Occident, pendant le Haut-Moyen-Age, «et il est bien probable, ajoute-t-il, qu'un examen philologique démontrerait Anien comme traducteur².» En 1673, dans le dossier qu'il a réuni sur le Pélagianisme, le Père Garnier affirmait que la traduction de l'homélie *Ad neophytos* était l'œuvre d'Anien. Il concluait: *Observandum est inter homilias Chrysostomi quarum antiquus interpres dicitur ignotus plures esse, si non fere omnes, quae sine temeritatis vitio possint tribui Anniano*³. A Anien, dont on sait peu de choses, sinon que c'était un Latin⁴, qu'il était contemporain de Jérôme et d'Augustin⁵, et qu'il était Pélagien⁶. On voit l'intérêt d'une hypothèse qui place la traduction latine du *Quod nemo* environ dix ans après la mort de Jean Chrysostome⁷. Il faut reconnaître cependant que cette hypothèse ne s'appuie sur aucun témoignage historique suffisant pour la transformer en certitude⁸.

Faute de mieux, nous grouperons les arguments qui postulent en faveur de l'attribution de cette traduction à Anien:

1. Le fait qu'il a traduit d'autres œuvres de Jean, les 7 homélies *De laudibus sancti Pauli* et les homélies *In Matthaeum*, au moins les huit premières. Ceci, nous le savons de façon certaine par

à placer cette édition du *Quod nemo* entre 1467 et 1469. Voir l'édition critique de ce texte dans *Sacris erudiri* 15, 1965.

¹ Dom Wilmart, loc. cit. p. 307.

² Dom Chr. Baur, L'entrée littéraire de S. Chrysostome dans le monde latin, *RHE* 8, 1907, 249-265.

³ Voir Appendice II aux œuvres de Marius Mercator, *Dissertatio* I, cap. 7, PL 48, 298 et seq.

⁴ Parlant de sa traduction *De laud. s. Pauli*, Anien se présente comme un Latin: . . . *ut in nostram linguam aliqua transferrem*. PG 50, 471-472.

⁵ Voir la dissertation de Garnier qui identifie le traducteur des œuvres de Jean Chrysostome avec l'adversaire de Jérôme et d'Augustin.

⁶ Voir la lettre d'Anien à l'évêque Orontius, pélagien, PG 58, 975-976.

⁷ Dom Baur, loc. cit., p. 254, place la traduction *De laud. S. Pauli* entre 415 et 418.

⁸ Les témoignages invoqués, de valeur historique inégale, attestent simplement que le *Quod nemo* était connu en Occident, par sa traduction latine, aux VI^e et VII^e siècles.

Anien lui-même¹. Il a fait ces traductions pour trouver chez Jean des armes contre les adversaires du Pélagianisme et, en particulier, pour la défense du libre arbitre². Or, on ne peut trouver un texte plus favorable à cette thèse que le *Quod nemo laeditur* et si Anien, comme il le dit lui-même, cherchait dans l'œuvre de Jean un écho de ses propres théories, c'est ce texte là qu'il a dû traduire en tout premier lieu³.

2. Le grand nombre des manuscrits qui reproduisent ce texte : alors que nous en avons trouvé trente pour le texte grec, on peut en dénombrer au moins quatre-vingt pour le texte latin⁴. Une telle abondance prouve l'importance attachée à cette version latine si souvent reproduite.

3. Mais il fallait en venir à l'examen philologique souhaité par Dom Baur, en prenant le mot dans un sens très large qui recouvre l'étude de la syntaxe, du vocabulaire, des procédés d'expression. Il ne saurait être question de donner ici en détail les résultats de cette enquête. Je choisirai seulement dans le *Quod nemo* quelques exemples typiques, pour les rapprocher de l'usage d'Anien dans les *Eloges de saint Paul* ou les *Homélies sur saint Matthieu* et voir si l'on peut honnêtement attribuer les trois traductions au même auteur.

Au chapitre de la syntaxe, je me bornerai à signaler l'emploi de la construction analytique en *quod*, *quia*, *quoniam*, puisque le texte commence par un exemple de cette construction : *Scio quod crassioribus* . . . tandis que le traducteur jésuite de 1595, beaucoup plus fort en thème latin, traduit : *Scio fore ut crassioribus*. Cette construction analytique se retrouve constamment chez Anien. Mais les analogies de syntaxe ne sont pas un argument très convaincant dans l'affaire. Il ne s'agit pas de déter-

¹ Pour *De laud. s. Pauli*, voir *Epist. ad Evangelium*, PG 50, 471–472; pour *Homiliae in Matthaeum*, voir *Epist. ad Orontium*, PG 58, 975–976.

² *Veritatem . . . custodit, armat, accendit ut videatur non tam praesentes informasse discipulos quam nobis contra verae fidei oppugnationem auxilia praeparasse. Quantus enim ille adversus necessitatem! Quantus pro libero arbitrio!* *Ad Evang.* PG 50, 471–472.

³ Sur l'importance accordée par Jean Chrysostome à la volonté et au libre arbitre, voir *Lettre à Olympias* et à tous les fidèles, coll. Sources chrétiennes, n° 103, Paris, 1964, Introduction.

⁴ Il semble que l'humanisme anglais de la Renaissance ait particulièrement goûté ce texte, puisque 23 manuscrits latins se trouvent en Angleterre, dont 7 à Oxford. Je suis d'autant plus heureuse d'offrir au 4e Congrès d'Etudes patristiques les premiers résultats de mes recherches.

miner à quelle époque a été faite cette traduction. Nous sommes contraints de la placer entre le Ve s. (Jean Chrysostome est mort en 407) et le IXe s. (époque de nos plus anciens manuscrits). Quand nous aurons prouvé qu'elle est plus proche du Ve que du IXe siècle, nous ne saurons pas, pour autant, quel est son auteur.

L'étude du vocabulaire permet de serrer le problème de plus près. Jean a, dans son œuvre, des thèmes qui reviennent souvent et des chaînes d'exemples qui servent à les illustrer. J'ai étudié le vocabulaire de ces *loca parallela* et leur traduction latine. Mais il faut distinguer deux cas. 1. Le cas des mots grecs qui sont toujours rendus par le même mot latin: ἀκρίβεια = *diligentia*; ἀπολογία = *excusatio*; ἑαθυμία = *ignavia*; συγγνώμη = *venia*. Il n'y a guère qu'une traduction possible pour ces mots. La preuve, c'est qu'elle se retrouve encore chez le traducteur jésuite de 1595. 2. Le cas des mots grecs qui n'ont pas toujours la même traduction et où l'on constate une interprétation personnelle du traducteur. Pour montrer comment un curieux accord s'établit à travers cette liberté d'interprétation, je ne prendrai que trois exemples.

Le premier est une expression dont le P. Wenger dit qu'elle est une des marques les plus assurées de l'authenticité chrysostomienne¹; c'est le groupe νήφειν καὶ γρηγορεῖν ou le verbe νήφειν seul. Or, le traducteur latin du *Quod nemo* et Anien réagissent de la même manière. Ou bien ils donnent au groupe son sens propre: νήφορες καὶ διεγρηγομένοι = *sobrie viventes et vigilantes*². Ou bien ils donnent à νήφειν le sens de *sobriété spirituelle, prudence, sagesse* d'où ὁ νήφων = *prudens vir*³. Ou bien le sens de γρηγορεῖν éclipse celui de νήφειν et l'on trouve l'expression ὁ νήφων καὶ ἐγρηγορώς traduite par: *qui intentus est et vigilat*⁴ et le verbe νήφειν seul, à force d'être associé à γρηγορεῖν, finit par prendre son sens: ἐὰν νήφῃ = *si vigilaverit*⁵. Il y a donc là des habitudes de traduction analogues.

Le second exemple, je le prendrai dans l'interprétation des mots φιλοσοφία, φιλόσοφος, φιλοσοφεῖν, lorsqu'ils ont un sens chrétien. Ou bien ces mots sont tout bonnement traduits par

¹ Jean Chrysostome, Huit catéchèses baptismales, coll. Sources chrétiennes p. 230, note 1.

² Hom. VI In Mt., sect. 7; Lat. en PG 58, 1039.

³ Quod nemo, 2, 49.

⁴ Ibid. 14, 28.

⁵ Ibid. 4, 11.

leur équivalent latin *φιλοσοφία* = *philosophia*; *φιλοσοφεῖν* = *philosophari*¹. Ou bien *φιλοσοφία* est traduit par une expression tout à fait différente, telle que *virtus animi*², *vitae perfectio*³, *species virtutum*⁴; ou bien le sens proprement chrétien est précisé par un adjectif: *φιλοσοφία* = *philosophia evangelica*⁵, *philosophia divina*⁶, ou par une périphrase: *οἱ φιλόσοφοι* = *qui juxta evangelium philosophantur*⁷, *quae in coelo sunt philosophantur*⁸. C'est le cas le plus fréquent. Tout se passe comme si, à l'époque où la traduction a été faite, le mot *φιλοσοφία*, dans son sens chrétien, avait constamment besoin d'être précisé⁹.

Le troisième exemple, je le prendrai dans l'interprétation d'un adjectif que Jean affectionne particulièrement *γενναῖος* ainsi que l'adverbe *γενναῶς*. Si l'admiration du Grec va à la noblesse d'âme, celle du Latin va à la force, à la résistance. D'où *γενναῖος* = *qui constantiam tenet*¹⁰. Mais pour faire entendre toutes les harmoniques du mot employé par Jean, grec et chrétien, il faut au moins deux mots en latin. D'où la traduction *γενναῶς φέρειν* = *ut fides constantiaque non deficiat*¹¹, l'aspect proprement religieux étant souligné par un mot spécial, ce que Jean ne fait jamais.

Ceci nous amène à signaler deux traits communs à Anien et au traducteur du *Quod nemo*. C'est d'abord la liberté qu'ils prennent avec l'auteur; quand son éloquence l'emporte, ils lui coupent les ailes et, avec leur bon sens latin, ils résument. C'est ensuite le souci constant d'expliciter ce qui, dans le texte original, leur paraît insuffisamment clair. Il ne s'agit plus ici d'utiliser deux mots latins pour traduire un mot grec, mais d'ajouter une expression ou toute une proposition et parfois plusieurs. Par exemple, Jean décrit la vie du peuple d'Israël dans le désert.

¹ Ibid. 8, 29; II In Mt., 1.

² Ibid. 4, 46.

³ De Laud. s. Pauli I, 1, PG 50, 474.

⁴ VIII In Mt., 5, PG 58, 1057.

⁵ I In Mt., 5, PG 58, 983.

⁶ Quod nemo, 15, 22.

⁷ IV In Mt., 12, PG 58, 1021.

⁸ VIII In Mt., 5, PG 58, 1057.

⁹ Sur l'emploi de ce groupe de mots par Jean et sur ce fait qu'ils n'ont pas besoin d'être précisés pour avoir un sens chrétien, voir A.-M. Malingrey, *Philosophia*, Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C., Paris, 1961, chap. VII, 2^e partie.

¹⁰ Quod nemo, 12, 18.

¹¹ Ibid. 4, 70.

Mais le traducteur commence sa phrase par une précision qu'il juge nécessaire: *Quadraginta annis in deserto*¹. Jean rappelle qu'un verre d'eau donné en aumône surpasse toutes les richesses, mais le traducteur ajoute, de son propre chef: *Mentem namque misericordem deus requirit, non pecuniae quantitatem*². Tandis que Jean parle simplement de Job, qui a vécu *πρὸ τοῦ νόμου, πρὸ τῆς χάριτος*, le traducteur glose: *Cum legem dei neque accepisset Job neque redemptionem Jesu Christi aut resurrectionis ejus fuisset gratiam consecutus*³. La plupart de ces adjonctions se font dans un sens nettement religieux, comme si le texte grec n'avait pas de résonances suffisamment chrétiennes aux oreilles d'un public occidental.

Enfin, si le *Quod nemo* a été traduit par Anien, il faut aller jusqu'au bout de l'enquête et chercher les traces de Pélagianisme qu'on peut y découvrir. L'examen est, sur ce point, particulièrement délicat. Montfaucon souligne combien il est difficile, dans les traductions d'Anien, de déceler l'hérésie⁴. De plus, Jean fait lui-même une part très importante, dans le *Quod nemo*, à la volonté et à l'énergie des fidèles pour lutter contre la persécution. Si l'on trouve trois fois dans une page la répétition du mot *αὐτόματος*⁵ = *sponste* ou plusieurs fois dans le texte l'expression *τὰ καθ' ἑαυτοῦ εἰσάγειν*⁶ = *quod in ipso est atque in potestate ejus*, ce n'est pas Anien qu'il faut taxer d'hérésie. Et cependant, il semble bien que le traducteur accentue la pensée de Jean dans ce sens, exactement comme le fait Anien, parfois très adroitement. C'est tantôt par la renforcement d'un mot important: *αὐτεξούσιον* = *liberi arbitrii jura*⁷; *πρῶταίεσις* = *propriae voluntates*⁸; tantôt par une phrase entière: *cum afflictio ulla supervenit, non laeditur homo, quia ejus bonum in animi virtute consistit*⁹. Si un homme se laisse aller et abandonne la direction de sa vie, *meliozem facere non poteris, nisi ipse prius*

¹ Ibid. 13, 5.

² Ibid. 6, 14.

³ Ibid. 5, 41.

⁴ *Pelagianam sententiam suam ita obtegit ut nihil iis quae de libertate et gratia postremo tradit adscribi posse erroris videatur*. PG 57, 9—10.

⁵ *Quod nemo*, 12, 44—51.

⁶ Ibid. 12, 3; 16, 31, 61.

⁷ VI In Mt., 4, PG 58, 1035.

⁸ De laud. s. Pauli IV, PG 50, 488.

⁹ *Quod nemo*, 5, 26.

*quod in se est non proponat*¹. La résistance des trois enfants dans la fournaise est mise en relief : *initium datum est ex proposito ipsorum, ipsi enim posuerunt in corde suo ne gustarent illicitis cibis*². Le bel équilibre gardé par Jean entre l'action de Dieu et celle de l'homme est rompu en faveur de l'homme, ou du moins, la part de l'homme est soulignée par une brève adjonction : *tu quidem si facias omnia quae in te sunt sperare debes et ea quae a deo sunt, aderit namque et tibi, si tu prius non defueris tibi*³.

Conclusion.

Ce sont là des indices qui, chacun en particulier, peuvent sembler ténus, mais dont l'ensemble constitue un dossier en faveur de l'attribution à Anien, de cette traduction.

- La syntaxe est celle d'une latinité qui convient à l'époque où vécut Anien.
- Le vocabulaire offre des particularités de traduction qu'on trouve chez Anien.
- Certaines habitudes concordent avec celles d'Anien et, en particulier, le souci d'explicitement la pensée religieuse du texte.
- Enfin, l'importance attachée aux passages où l'activité, la volonté, la liberté de l'homme sont mises en valeur prouve une sympathie pour les théories de Pélage.

Je ne peux, il est vrai, apporter ici d'argument qui force la conviction. Il est possible que, dans l'avenir, un érudit découvre une traduction signée d'Anien. Mais il me semble qu'elle offrirait des analogies avec celle qui nous occupe aujourd'hui et à laquelle je dirais volontiers : « Si ce n'est toi, ce sera ta sœur. »

¹ Ibid. 12, 20.

² Ibid. 15, 63.

³ Ibid. 16, 61.

Hippolytus and Heraclitus

M. MARCOVICH, Mérida (Venezuela)

(1) In *Refutatio* V, 8, 42 and 44 Hippolytus is clearly quoting not Heraclitus, but his Naassenian source, in which Heraclitus fr. 25 DK was interpreted (μόροι μείζονες = τὰ μεγάλα μυστήρια, τὰ οὐράνια, τὰ τῆς πνευματικῆς γενέσεως). In the same manner, Heraclitus fr. 36 (ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι only) is quoted (V, 16, 4) from the Peratic source, where it served as an evidence for the thesis ὕδωρ = φθορά (p. 111, 12 Wendland).

The Sethian spices and fire simile (V, 19, 4; 21, 2–3; X, 11, 2. 3) could be an echo of Heraclitus fr. 67¹, but Hippolytus was not aware of this possibility when he paraphrased his Sethian source; so he wrote δς μεμελέτῃται πολλοῖς, ἀλλὰ καὶ Ἀνδρονίκῳ τῷ περιπατητικῷ (p. 123, 6). The same is true of the phrase μαινομένῳ στόματι (V, 8, 6); it is an echo of Heraclitus fr. 92, but it circulated as an anonymous proverb²: cf. Proclus *In Rempublicam* I, p. 140, 14 and 166, 20 Kroll; Plotin. II, 9 (33), 18, 20 Henry-Schwyzzer³.

(2) The situation is quite different in the case of *Ref.* IX, 9–10, where Hippolytus quotes Heraclitus himself (the series of 19 sayings, fr. 1; 50–67 DK; fr. 51, 54, 55 are twice quoted). This fact is clear from his words ἐν δὲ τούτῳ τῷ κεφαλαίῳ πάντα ὁμοῦ τὸν ἴδιον νοῦν ἐξέθετο, ἅμα δὲ καὶ τὸν τῆς Νοητοῦ αἰρέσεως (p. 244, 2), where κεφάλαιον probably means ‘chapter’ or ‘section’ of some Alexandrian anthology with Stoic explanations (cf. the context

¹ Cf. G. S. Kirk, *Heraclitus, the Cosmic Fragments* (Cambridge 1954), p. 193.

² Cf. K. Reinhardt, *Hermes* 77, 1942, 25.

³ It was the metaphor ἀδελφοί (applied to the sun, the stars and the Cosmic soul) which caused the use of this phrase in Plotinus; here, as well as in Proclus and in Hippolytus, it implied only ‘poetic inspiration’ (the version of E. Bréhier, *Budé*, II, p. 137: ‘tellement leur langage s’égare’ is wrong).

to frs. 64, 65 and Kirk, pp. 351f.)¹. From this pagan source Hippolytus has picked out what suited his purpose, namely to show *διὰ τοῦ ἐγγύλου ἐλέγχου* that Noetus was a Heraclitean (pp. 241, 7; 12; 244, 3; 8; 17; 245, 11). The view of K. Reinhardt (p. 20): „Die Quelle des Hippolytos ist ein mit Sicherheit nicht zu bestimmender Gnostiker“ is obviously wrong².

The way in which Hippolytus tried to refute Noetus by means of Heraclitus is worth pointing out³. According to the evidence in *Refutatio* the teaching of Noetus consisted in two topics:

(A) God Creator of the World = Father of Jesus Christ⁴

IX, 10, 9–10	X, 27, 1–2	Theodoret, <i>Haeret. fabul. compend.</i> III, 3 (PG 83, 404 C)
ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν θεὸν εἶναι πάντων δημιουργὸν καὶ πατέρα (sc. Ἰησοῦ Χριστοῦ),	ἓνα τὸν πατέρα καὶ θεὸν τῶν ὅλων· τοῦτον πάντα πατέρα τῶν ὅλων δημιουργὸν καὶ θεὸν (cf. 3 ἓνα εἶναι γόν· τὸν πατέρα καὶ θεὸν [του]τὸν δημιουργὸν τοῦ παντός)	ἓνα φασὶν εἶναι θεὸν καὶ πάντων δημιουργὸν τῶν ὅλων δημιουργὸν καὶ πατέρα
εὐδοκήσαντα δὲ πεφηγμένα (1) τοῖς ἀρχήθεν δικαίοις ὄντα ἀόρατον (1)·	ἀφανῆ (1) μὲν τοῖς οὐδοις γεγονέναι ὅτε ἠβούλετο, φανῆναι (1) δὲ τότε ὅτε ἠθέλησε·	ἀφανῆ (1) μὲν ὅταν ἐθέλῃ, φαινόμενον (1) δὲ ἡρώα ὅταν βούληται·
ὅτε μὲν γὰρ οὐδὲν ὁρᾶται ἢ ἀόρατος (1), ὅτε δὲ ὁρᾶται ὁρατός (1)·, ἀχώρητος (2) δὲ ὅτε μὴ χωρεῖσθαι θέλει, χωρητός (2) ⁵ δὲ ὅτε χωρεῖται· οὕτως κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀκράτητος (2) καὶ κρατητός (2),	καὶ τοῦτον εἶναι ἀόρατον (1), καὶ τὸν αὐτὸν ἀόρατον (1) ὅταν μὴ ὁρᾶται, ὁρατόν (1) εἶναι καὶ ὁρώμενον (1) δέ, ὅταν ὁρᾶται·	

¹ Correctly Kirk, p. 350 n. 1; cf. pp. 184f.; *ἐν δὲ τούτῳ* etc. clearly refers to the preceding text (δὲ implies conclusion here, as e.g. at pp. 172, 14; 173, 19). How much the size of a 'chapter' varied according to Hippolytus we may learn from *Contra Noetum* 4, p. 239, 23–24 Nautin (= Is. 45, 11–15 probably to 17); 7, p. 249, 13 (= John 14, 8–10).

² He was lead astray by the 'Heraclitism' of Simon (cf. *Ref.* VI, 9, 3; 12, 1; 17, 3): K. Reinhardt, *Parmenides* etc. (Bonn 1916), pp. 161–163.

³ The treatment of *Ref.* IX, 9–10 by Miss Cl. Ramnoux, *Revue philosophique* (Paris), 151, 1961, 93–107; 152, 1962, 76–89 does not seem conclusive to me.

⁴ Missing in A. Hilgenfeld, *Die Ketzergesch. d. Urchristentums* (Leipzig 1884), pp. 616ff.; P. Nautin, *Hippolyte Contre les hérésies* (Paris 1949), p. 134.

⁵ 'Capable of being grasped', cf. Porphyry. *Ad Marcellam* 8; Longinus. 9,9.

(B) Father = Son ('Patripassianism')

ἀγέννητος (3) <καὶ γεννη- ἀγέννητον (3) δέ, δταν μὴ καὶ γεννητὸν (3) καὶ ἀγέννη-
τός (3)>, ἀθάνατος (4) καὶ γεννᾶται, γεννητὸν (3) δέ, τον (3), ἀγέννητον μὲν ἐξ
θητός (4). IX, 10, 11–12 δταν γεννᾶται ἐκ παρθένου· ἀρχῆς, γεννητὸν δέ δτε ἐκ
δτε μὲν οὐκ μὴ <γεν>γένητο ὁ πατήρ, δικαίως πατήρ προσ-
ηγόρευτο· δτε δὲ ἠδόκησε γενέσθαι υἱοποιεῖναι, γεν<ν>η-
θείς [δ] υἱὸς ἐγένετο αὐτός
ἐαυτοῦ, οὐκ ἕτερου.

τοῦτον πάθει (5) ξύλου προσ- ἀπαθῇ (5) καὶ ἀθάνατον (4), ἀπαθῇ (5) καὶ ἀθάνατον (4),
παγέντα καὶ ἐαυτῷ τὸ πνεῦμα δταν μὴ πάσχει μήτε θήσκει· καὶ πάλιν αὐτὸν παθόντα (5) καὶ
παραδόντα, ἀποθανόντα (4) ἐπὶ δὲ πάθει προσέλθῃ, θνητὸν (4)· ἀπαθῆς γὰρ ὢν,
καὶ μὴ ἀποθανόντα (4) ... πάσχειν (5) καὶ θνήσκειν (4). φησί, τὸ τοῦ σταυροῦ πάθος
ἐδελέσας ὑπέμεινε.

... ἐν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων τοῦτον τὸν πατέρα αὐτὸν τοῦτον καὶ υἱὸν ὀνομάζουσι
ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱὸν υἱὸν ὀνομάζουσι¹ κατὰ καὶ καὶ πατέρα, πρὸς τὰς χρείας
καλούμενον ... ὀνόματι μὲν ροὺς καλούμενον πρὸς τὰ τοῦτο κάκεινο καλούμενον.
πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον συμβαλόντα.
κατὰ χρόνων τροπὴν ...

In my opinion, thesis (A) of Noetus is a reaction against the Marcionite distinction between God the Creator (θεὸς δίκαιος or Yahwe²) and God the Father of Jesus Christ (θεὸς ἀγαθός); that is why he needed to make his second point, namely ἀχώρητος χωρητός, ἀκράτητος κρατητός. Cf. Iren. *Adv. haer.* I, 27, 1–2 Massuet (I, pp. 214–7 Harvey) *Κέρδων* ... ἐδίδαξε τὸν ὑπὸ τοῦ νόμον καὶ προφητῶν κεκηρυγμένον θεὸν μὴ εἶναι πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· τὸν μὲν γὰρ γνωρίζεσθαι, τὸν δὲ ἀγνώστα εἶναι, καὶ τὸν μὲν δίκαιον, τὸν δὲ ἀγαθὸν ὑπάρχειν. διαδεξάμενος δὲ αὐτὸν Μαρκίων ὁ Ποντικὸς ἠδύσησε τὸ διδασκαλεῖον ἀπηνυθριασμένως βλασφημιῶν *eum qui a lege et prophetis annuntiatus est deus, malorum factorem et bellorum concupiscentem et inconstantem quoque sententia et contrarium sibi ipsum dicens. Iesum autem ab eo patre qui est super mundi fabricatorem deum ... dissolventem prophetas et legem et omnia opera eius dei qui mundum fecit, quem et cosmocratorem dicit*; cf. III, 12, 12 (II, p. 68 H.); Hippol. *Ref.* VII, 37, 1–2 (... τοῦτον μὲν γὰρ ἐγνώσθαι, τὸν δὲ τοῦ Χριστοῦ πατέρα

¹ Scripsi: νομίζουσι P, edd.

² Cf. Quell, in Kittel-Friedrich, Th. Wb. z. NT II, p. 178.

εἶναι ἄγνωστον, καὶ τὸν μὲν εἶναι δίκαιον, τὸν δὲ ἀγαθόν); 38, 1 (Apelles) εἶναι τινα θεὸν ἀγαθόν, καθὼς καὶ Μαρκίων ἐπέθετο, τὸν δὲ πάντα κτίσαντα εἶναι δίκαιον, ὃς τὰ γενόμενα ἐδημιούργησε . . .; Tertull. *Adv. Marcionem* I, 6, 1 Kroymann, etc.¹

The reference of Noetus to Baruch III, 36–38 and to Is. 45, 14–15 probably concerned this topic (A); cf. Hippol. *Contra Noetum* 2, p. 237, 15 Nautin (μετὰ ταῦτα ἐπὶ γῆς ὥφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστρέφει. « ὁρᾷς οὖν, φησὶν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ θεὸς ὁ μόνος ὢν καὶ ὕστερον ὁφθείς etc.) and 25 (ὁρᾷς, φησὶν, πῶς ἓνα θεὸν κηρύσσουσιν αἱ γραφαί, τούτου ἐμφανοῦς δεῖκνυ μένου) *versus* the pair of opposites (1), above. Possibly Noetus taught *many παρ-ουσία* of the one God, that of Christ being just one among them (cf. *διτε* . . . *διτε* and *κατὰ χρόνων τροπήν* in Hippolytus, above); but this is irrelevant to my point.

(3) Hippolytus is not attacking thesis (A), obviously because he *agreed* with it (cf. *Ref. X*, 32, 1: 33, 1 θεὸς εἷς, ὁ πρῶτος καὶ μόνος καὶ ἀπάντων ποιητής = ὁ πατήρ; *Contra Noet.* 10, p. 251, 12: 11, p. 253, 11 N.). But the way he attacked thesis (B) is somewhat unusual. Starting from Heraclitus fr. 67, 53 and 50 he deduced that Heraclitus had taught that God = the World:

Hippolytus	Heraclitus
p. 244, 4 W. τὸν γὰρ ποιητὸν κόσμον αὐτὸν δημιουργὸν καὶ ποιητὴν ἑαυτοῦ γινόμενον οὕτως λέγει·	fr. 67 ὁ θεός = ἐναντία
p. 242, 5 <i>ὅτι δὲ ἐστὶν ὁ πατήρ πάντων τῶν γεγονότων . . . κτίσις δημιουργός, ἐκείνου λέγοντος ἀκούομεν</i>	fr. 53 πάντων μὲν πατήρ, πάντων δὲ βασιλεὺς = God (according to Hippolytus), and πόλεμος = the World, through the confusion of Heraclitus and Empedocles: cf. <i>Ref. I</i> , 4, 2 στάσιν; p. 241, 15 διαιετόν; Empedocl. fr. 17 and Kirk, p. 252.
p. 241, 15 Ἡράκλειτος μὲν οὖν φησὶν εἶναι τὸ πᾶν διαιετόν ἀδιαιετόν, γενητόν ἀγένητον, θνητόν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον.	fr. 50 ἐν (God, Logos) = πάντα (World)

¹ Cf. Hilgenfeld, pp. 322 ff.

² Wrongly Reinhardt, p. 21: „herausgehört wird aus den angeführten Worten [= fr. 52, 53] nur παῖς und πατήρ“: Hippolytus used πόλεμος, βασιλεὺς, βασιλητὴ and αἰὼν as well.

Now, in order to put Noetus (*πατήρ* = *υἱός*) on the same side with Heraclitus (*δημιουργός* = *κτίσις*), Hippolytus supposed that *υἱός* implied *κτίσις*. It was possible to deduce this equation either through such passages as 2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15 (on *καινή κτίσις*) and Eph. 2, 10; 15; 4, 24; Col. 3, 10 (on *καινός ἄνθρωπος*)¹, or through Col. 1, 15 *πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα* (cf. Apoc. 3, 14)².

We can now understand the meaning and function of the puzzling phrase *θεὸν δίκαιον* (p. 241, 17). The solution of Reinhardt 21 („... die Begründung für das letzte Prädikat, für *θεὸν δίκαιον*, steht immerhin am Ende [IX, 10, 6–7], in den Zeugnissen von Gott als Urheber der Auferstehung und vom Feuer als dem Weltgericht“) is improbable: fr. 63 and 66 are too far away from *θεὸν δίκαιον* and, besides, they belong to another topic. Wendland rejected, with reason, the reading of J. Bernays, H. Diels <ἐν> *φησιν* (p. 241, 15)³ and the conjecture of Diels (VS⁴) *λόγον* <ἄλογον, χρόνον> *αἰῶνα* (16); *δίκαιον* <ἄδικον> (17), and he suggested: „den Gegensatz *θεὸν δίκαιον* kann Hippolyt gebildet haben aus der gnostischen Antithese (Marcion)“. His suggestion has been adopted both by Kirk, p. 66 („... there is a common Gnostic antithesis of *θεός* (the Old Testament Jehovah) and *δίκαιον* (the absolute God), especially in Marcion“) and by Miss Ramnoux⁴.

But this is improbable: the Marcionites opposed *θεός δίκαιος* to *θεός ἀγαθός*, and not *θεός* to *δίκαιον* (see the evidence quoted above). I also think (as Wendland did) that Hippolytus meant here God the Creator, but *θεός δίκαιος* should be taken as *one* idea and must be in contrast to the first word: *τὸ πᾶν*.

The equation God = the World (I) or God = Creation, this last word implying Christ (II), was the very basis of Hippolytus' refutation of Noetus in these chapters:

¹ Cf. Foerster, in Kittel-Friedrich, Th. Wb. z. NT, III, p. 1033. As for Hippolytus, cf. Ref., pp. 291, 20; 293, 11 W. and Contra Noet. 17, p. 263, 6 N.

² Cf. Ref., p. 289, 9.

³ Herakleitos² (Berlin 1909), p. 28; VS⁴ (1922). The reading was first rejected by W. A. Heidel, Proc. Am. Ac. of Arts & Sc. 48, 1913, 704. Recently the same reading is defended by Miss Ramnoux, Revue philos. 151, 1961, 102.

⁴ «Le Dieu de l'ancienne Loi, le Théos, pris pour créature et pour demiurge. D'une certaine façon identique au Dieu absolu, Dikaion. D'une autre, Prince et demiurge de ce monde-ci.» Pp. 98; 100; 102 and n. 3.

Hippolytus		Heraclitus	
(I) p. 241, 15	τὸ πᾶν = θεὸς δίκαιος	fr. 50	πάντα = ἐν
p. 242, 6	κτίσις = δημιουργός	fr. 53	πόλεμος = πατήρ
p. 244, 4	κόσμος = δημιουργός	fr. 67	ἡτάναντία = ὁ θεός
p. 241, 15	διαιερέτον = ἀδιαίρετον	fr. 51	διαφερόμενον = ἐκωντῶ ὁμο- λογεῖ ¹
p. 242, 27	σκότος = φῶς	fr. 57	
ib.	πονηρόν (κακόν) = ἀγαθόν	fr. 58	
p. 243, 7	στρεβλόν = εὐθύ	fr. 59	
l. 11	τὸ κάτω = τὸ ἄνω	fr. 60	
l. 12	μαρὸν = καθαρόν	fr. 61	
(II) p. 241, 16	νῖός = πατήρ	fr. 52	παῖς = βασιλεὺς
ib.; 21;	αἰών = λόγος	fr. 52 + 1:	
p. 242, 3		αἰών = παῖς = τὸ πᾶν; τὸ πᾶν = λόγος	
pp. 241, 16; 242, 6	γενητόν = ἀγένητον (3, above)	fr. 51, 67; of. p. 244, 4	ποιητός:
pp. 241, 16; 243, 16	θνητόν = ἀθάνατον (4)	fr. 62	ποιητής
pp. 242, 10; 22	ἐμφανές = ἀφανές (1)		
ll. 10; 13	ὄρατός = ἀόρατος (1)	} fr. 55, 56 (τὰ φανερά) versus fr. 54	
ll. 11; 13; 14	ὄν ἀνεξ- εύρετος (2)		

The identification of αἰών with λόγος was made by means of τὸ πᾶν as *terminus medius*. But once adopted the equation αἰών = παῖς (νῖός) from fr. 52, λόγος had *a fortiori* to play the part of πατήρ (cf. also fr. 1 *γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε*)².

¹ Correctly Reinhardt, p. 21. Possibly p. 242, 9 could read as follows: *ἔτι δὲ ἔστιν <ἀδιαίρετος διαιερέτος, οὕτως ὡς ἐν τούτοις λέγει> διαφερόμενον ἐκωντῶ ὁμολογεῖ· παλίντροπος> ἀρμονία ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης*. At p. 241, 19 fr. 51 was quoted for the sake of *οὐ ξυνιάσιν· καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἴσασιν πάντες οὐδὲ ὁμολογοῦσιν, ἐπιμέμφεται ὡδὲ πως*. Hippolytus' idea could be: "Heraclitus, like a biblical prophet of God, reprehends the unbelievers." Miller conjectured only *<ἀρμονία, ἐν τούτοις λέγει>*, which is not sufficient. Miss Ramnoux's conjecture (*Revue philos.* 152, 1962, 78): "Et que la Guerre soit la Paix, Héraclite le dit de cette façon: suit DK 51" is improbable: the subject of *ἔστιν* is God. By the way, p. 242, 10 should read: *ἔτι δὲ ἔστιν*; so P and Miller, mistakenly Wendland and Kirk, p. 222, *ἔτι δὲ (ὁ θεός)*.

² Other reasons for God = the Logos, and Christ = the Aeon are not necessary here. The association *αἰὲς ὤν*: αἰών, suggested by Miss Ramnoux, Héraclite (ou l'homme entre les choses et les mots), Paris 1959, p. 449; *Revue philos.* 151, 1961, 103 n. 1; 152, 1962, 80-1, is not probable here: Hippolytus balanced *αἰὲς* καὶ διὰ παντός (sc. τοῦ χρόνου) ὤν (Logos) and *δι' αἰῶνος αἰώνιος* βασιλεὺς (Aeon).

(4) Hippolytus' lack of unity and system is also visible in IX, 9–10: (a) at p. 241, 19 fr. 51 is probably quoted just because of *οὐ ξυνιᾶσιν*. Its presence here has no cogent motive (and is reminiscent, in some measure, of the part which Heraclitus fr. 41 plays in Diog. Laert. IX, 1: *εἶναι γὰρ* – an explanation to *πολυμαθίῃ* fr. 40); (b) at p. 242 frs. 54 and 55 are twice quoted without necessity (the only difference is in *ἀφανής* [sc. *ὁ πατήρ*], the first time, *versus* τὰ ἀφανῆ together with other *neutra* in chapter 10); (c) frs. 50, 53 and 67 play much the same part in Hippolytus' plan, but are quoted separately, with much repetition, as elsewhere in Hippolytus. (d) The reason for quoting fr. 63 and 66 is subsidiary: namely to show that Heraclitus has taught 'the same' topics as the Christians (i.e. the resurrection of body and final judgment through the avenging fire) and, therefore, that the affinity between him and the Christian Noetus is even more probable: *ἐν δὲ τούτῳ τῷ κεφαλαίῳ πάντα ὁμοῦ τὸν ἴδιον νοῦν ἐξέθετο, ὅμα δὲ καὶ τὸν τῆς Νοητοῦ αἰρέσεως*. As for fr. 64 and 65, it is likely that they are added to glorify τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον (Matth. 18, 8; 25, 41).

On the other hand, Kirk, pp. 350–1, has tried to show that the passage p. 243, 19 *λέγει δὲ καὶ* – p. 244, 1 *καταλήφεται* is an 'afterthought' of Hippolytus, which "introduces nothing relevant to Hippolytus' theme": "Hippolytus is usually so concise and so relevant that this excursus is unlikely to have belonged to this chapter as first written."

To my way of thinking, Hippolytus is usually not concise, but rather diffuse; he is relevant (as he is here), but his relevance is not always convincing. Probably *λέγει δὲ καὶ* here is not a sign of 'piecemeal additions', as Kirk believed: the preceding relevant quotation (fr. 62, p. 243, 16) was introduced by much the same phrase *λέγει δὲ ὁμολογουμένως*¹.

But there is possibly some deeper significance behind his use of fr. 63; 66. It is likely that Hippolytus was very much im-

¹ Neither is *ἔλεγε δὲ καὶ* at Diog. L. IX, 2 necessarily a sign of 'piecemeal additions', as was supposed by Kirk, p. 350: "to introduce a pair of quotations from Heraclitus which are obviously added as an afterthought." The reason for Diogenes seeing in Heraclitus frs. 43, 44, 121 and in what follows in IX, 2 evidence for Heraclitus' conceit probably consisted in Heraclitus' 'sermonizing' to the majority of πόλις: *χρη* (fr. 43), *χρη τὸν δῆμον* (fr. 44), *ἄξιον Ἐφεσίου* (fr. 121).

pressed by Heraclitus' supposed teaching (fr. 63 ἐπανίστασθαι etc.) of a σαρκὸς ἀνάστασις ταύτης <τῆς Diels> φανεράς ἐν ἡ γεγενή-μεθα (p. 243, 19), because in his previous work, *De universo*, p. 139, 49 (Holl, *TU* 20, 2), he had taught exactly the same: οὐ ψυχὰς μετεσσωματῶν, ἀλλ' αὐτὰ τὰ σώματα ἀνιστῶν, ἃ αἰεὶ λελυμένα ὀρῶντες ἀπιστεῖτε Ἕλληρες. μάθετε μὴ ἀπιστεῖν . . . (p. 140, 56) ἡμεῖς μὲν οὖν καὶ σῶμα ἀνίστασθαι πεπιστεύκαμεν. εἰ γὰρ καὶ φθείρεται ἀλλ' οὐκ ἀπόλλυται . . . (63) ὥστε τὴν ἀνάστασιν τοῦ σώματος οὐ μάτην πεπιστεύκαμεν¹.

If this is true, then Hippolytus *himself* felt some affinity to Heraclitus, whereas there is, of course, no evidence of any connection between Noetus and Heraclitus².

But if the passage containing Heraclitus frs. 63–66 is not an afterthought, it shows, nevertheless, obvious signs of *displacement* posterior to Hippolytus, as H. Fränkel had pointed out in a letter to W. Kranz³. The rearranged text should read:

Hippolytus

p. 243, 22 λέγει δὲ καὶ τοῦ κόσμου
κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν
αὐτῷ διὰ πυρὸς γίνεσθαι·

λέγει δὲ καὶ φρόνιμον
τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς
διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον

τουτέστι κατευθύνει, κε-
ραυνὸν τὸ πῦρ λέγων τὸ
αἰώνιον.

καλεῖ δὲ αὐτὸ (sc. τὸ πῦρ)

χρησμοσύνη δέ ἐστιν
ἡ διακόσμησις κατ' αὐτόν,
ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόσμος.

Heraclitus

πάντα γὰρ, φησί, ἐκ
πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ
καταλήγεται (fr. 66).

λέγων οὕτως·
πάντα δὲ πάντα οἰαυῖται
κεραυνός (fr. 64),

χρησμοσύνην καὶ κόσμον (fr. 65)·

¹ As for Hippolytus' interest in fire, cf. *De universo*, p. 141, 91 and p. 138, 9 H.: Ref., p. 292, 16 ff. and Is. 66, 24; Mark 9, 48; Apoc. Petri 25 (A. Harnack, *TU* 13, 1, pp. 71–73).

² The 'Heraclitism' of Noetus, supposed by V. Macchiolo, *L'eresia Noetiana* (Gnosis I, 2 and Naples 1921) is as far-fetched as is the 'Orphism' of Heraclitus, supposed by the same author: *Eraclito, nuovi studi sull' orfismo* (Bari 1922); From Orpheus to Paul (London 1930), pp. 130 ff. Cf. W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*² (London 1952), pp. 224 ff.

³ *Fragmente der Vorsokratiker*⁵⁻¹⁰, I, p. 165, 1 Appar. The reconstruction by Reinhardt, *Hermes* 77, p. 22 n. 1 is wrong. His words: „Zu zeigen, aus

The reason for the displacement seems to be obvious: λέγει δὲ καὶ occurs twice in the text, both times in apposition to πάντα in the quotations (frr. 66 and 64), which were originally written in the margin. The two quotations need to change places, that is all. Kirk was prevented by a supposed spuriousness of fr. 66 from accepting Fränkel's 'ingenious suggestion' ("fr. 66 cannot be a genuine quotation from Heraclitus, but is merely a summary or paraphrase by Hippolytus", p. 351). But fr. 66 is a genuine quotation from Heraclitus, as I tried to show in another paper¹. Besides, Fränkel (*apud* DK) was not clear enough about λέγων ὁστως: I think it stood in the margin together with the corresponding quotation (fr. 64).

Now it becomes clear that frr. 63 and 66 (on the resurrection of the *body* and of the final judgment through *fire*) were followed in Hippolytus by frr. 64 and 65, which were probably intended to show the capacity of fire.

(5) In spite of the context Hippolytus is a *reliable* source for Heraclitus, thanks to his habit of *copying* his sources² and thanks to the fact that his two kinds of φησί (the first paraphrastic or explanatory, 'he teaches, affirms or means'; the other in the form of quotation, 'he says *verbis expressis*')³ can be easily distinguished. I shall not deal here with the text of Heraclitus' sayings preserved in Hippolytus; nevertheless the following points may be stated: in fr. 50 Miller's correction εἶναι (for εἰδέναι P) seems to be certain: at p. 70, 14 P has again εἰδέναι, instead of a clear εἶναι (εἶναι δὲ τὴν λύραν μουσικὸν ὄργανον)⁴. Any speculation about εἰδέναι here (as is recently the case with Miss Rannoux, p. 84) will be only a waste of time⁵. Fr. 59 (p. 243, 8) read γνάφων: γραφῶν of P and Kirk, p. 97, is improbable because of the explanation ἡ τοῦ ὄργανου τοῦ καλουμένου κοχλίου ἐν τῷ

was für Gründen das unmöglich ist, wäre z. B. eine Aufgabe für eine Seminarübung" were addressed to H. Fränkel, from whom he has adopted the 'proportion pattern' in Heraclitus: cf. pp. 225ff. *versus* H. Fränkel, *AJP* 59, 1938, 309ff.

¹ M. Marcovich, On Heraclitus' fr. 66 DK (paper to 3rd Int. Congress of Class. Studies), Mérida (Venezuela), 1959, pp. 1-11, *contra* K. Reinhardt, Parmenides, pp. 164-168; *Hermes* 77, pp. 22-24; Kirk, pp. 351; 359-361.

² Cf. also W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, I (Cambridge 1962), p. 406.

³ Cf. Marcovich, pp. 1ff.

⁴ The same at p. 18, 12 εἶναι Roeper: εἰδέναι LBO.

⁵ Cf. also Kirk, pp. 66f.

γναφείω (where P again γραφείω) περιστροφῇ εὐθεία καὶ σκολιῇ etc.; the current reading (of Bernays, Diels, Wendland, Kranz) γναφείω 'fuller's shop' is impossible. As for γνάφοι 'cylindrical carding comb', probably rolled along the cloth, cf. Herodot. I, 92, 4 etc.

Hippolytus' doxographic material on Heraclitus (*Ref.* I, 4) is of little evidential value¹ and can be omitted here.

¹ Cf. Diels, *Dox.*, pp. 145 ff.; Kirk, p. 25.

Une interpolation dans l' *Ancoratus* de S. Epiphane¹

V. PALACHKOVSKY, Paris

Une remarque dans un article publié en 1962 par la revue «Contacts»², disant que le texte du Credo appelé «de Nicée-Constantinople» est «cité par saint Epiphane sept ans avant le concile de Constantinople»³, m'a incité de me repencher sur un problème que j'avais déjà étudié, il y a 38 ans⁴, dans un mémoire de fin d'année quand je faisais ma première année d'études en théologie⁵. Les hypothèses qui y étaient exprimées différaient sensiblement de celles qu'on rencontre d'habitude dans les dictionnaires de théologie⁶ et les manuels de patristique⁷, et même de celle de Spassky⁸, auquel j'ai emprunté la théorie de l'interpolation⁹. Je me suis dit qu'il serait peut-être temps de mettre fin au malentendu qui existe au sujet du premier symbole cité par S. Epiphane dans l'*Ancoratus*¹⁰.

¹ Evêque métropolitain de Constantia (367—403).

² Olivier Clement, Liminaire. Pour aborder l'étude du Credo, *Contacts* 14, 1962 (No. 38—39), 78.

³ Allusion au premier symbole de l'*Ancoratus* qui a été composé par Epiphane en 374.

⁴ Les origines du Credo de Nicée-Constantinople (en russe, inédit).

⁵ A l'Institut de théologie orthodoxe de Paris.

⁶ Par exemple le Dictionnaire de Théologie catholique III 1, col. 1229—1230, art.: Constantinople (premier concile de) qui y voit un symbole baptismal de l'église de Constantia.

⁷ Voir celui de F. Cayré, Précis de Patrologie et d'histoire de la th'ologie, Paris-Tournai-Rome, 1931, vol. I, p. 387, qui suit le raisonnement du Dictionnaire de Théologie catholique.

⁸ История догматических движений в эпоху вселенских соборов, Sergiev Posad, 1914.

⁹ D'après lui, à la place du premier symbole cité par S. Epiphane, *Ancoratus* 118, 9ss. (GCS Epiph. I, 146s. Holl), se trouvait le symbole de Nicée qui fût ensuite complété par celui de Constantinople. Ainsi se forma, toujours d'après lui, ce symbole qui en réalité n'a jamais existé.

¹⁰ Notons que le malentendu auquel nous faisons allusion est souvent doublé d'un autre, par suite d'une erreur de Hefele dans sa Conciliengeschichte qui a confondu le deuxième symbole cité par S. Epiphane (voir Hefele-Leclercq, Histoire des Conciles, Paris, 1908, t. II 1, ch. 97, pp. 10—17)

Plutôt que d'accorder un crédit illimité à l'authenticité du premier symbole d'Epiphane¹ tel que nous le rencontrons aujourd'hui dans l'*Ancoratus*² comme étant vraiment celui des églises de Chypre³, ce qu'ont fait tant de savants⁴, nous nous demandons : Ne vaudrait-il pas mieux examiner de plus près ce que dit S. Epiphane lui-même dans le passage qui précède le premier symbole et dans celui qui le suit ? Voici ce que dit S. Epiphane dans le premier de ces passages : « Ainsi chacun des catéchumènes qui se prépare au saint baptême vous devez non seulement l'instruire dans la foi, comme votre fils dans le Seigneur, mais aussi lui apprendre à la prononcer⁵ ainsi que l'enseigne notre commune Mère⁶, la vôtre⁷ et la nôtre⁸ » (GCS Epiph. I, 146, 17 ss. Holl⁹). Après ces paroles, S. Epiphane cite le Credo en question¹⁰ et il continue : « Cette (exposition de) foi fut remise au nom des SS. apôtres par l'Eglise en la ville sainte de la part des saints évêques venus de partout (au nombre de) plus de trois cent dix. » Ces deux textes suscitent plusieurs questions :

1. Qui est cette Mère commune aux chrétiens de Constantia et de Syedra ? Qui d'autre si ce n'est l'Eglise catholique ? Celle dont parle le deuxième symbole que cite notre auteur : *εις μίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν*. Cette interprétation a déjà été proposée par Spassky. En effet S. Epiphane dit nettement que cette Mère est la mère commune et non pas seulement la mère

avec le premier et lui a attribué la paternité du Credo de Constantinople ! Malheureusement cette erreur a été suivie par d'autres auteurs, notamment par C. Verschaffel dans son article : S. Epiphane du Dictionnaire de Théologie catholique V 1, col. 364, et par Cayré dans son manuel (p. 387) : « Celui-là [le deuxième symbole] peut avoir servi de base au symbole de Constantinople ».

¹ J. Bois, dans son article sur le premier Concile de Constantinople (voir p. 265, n. 6) prévoit la possibilité d'une interpolation, mais ne s'y arrête pas.

² GCS Epiph. I, 146s. Holl.

³ Et de Pamphylie.

⁴ Par exemple Tillemont, Kunze, Caspari, Hort, Harnack et Tcheltsov, ainsi que Hefele qui en outre a confondu ce symbole avec le deuxième et a attribué à ce dernier la ressemblance avec le Credo de Constantinople !

⁵ L'exposition de foi.

⁶ C'est à dire l'Eglise catholique.

⁷ C'est à dire celle de Syedra en Pamphilie.

⁸ Celle de Constantia en Chypre.

⁹ *Καὶ οὕτως ἕκαστος τῶν κατηχουμένων τῶν μελλόντων τῷ ἀγίῳ λουτρῷ προσιέναι οὐ μόνον ἀπαγγέλλειν ὀφείλετε τὸ πιστεῦν τοῖς ἐκείνων υἱοῖς ἐν κυρίῳ, ἀλλὰ καὶ διδάσκειν ῥητῶς, ὡς πάντων ἡ αὐτὴ μήτηρ ὁμῶν τε καὶ ἡμῶν, τὸ λέγειν* . . .

¹⁰ Voir le texte ci-dessous dans l'appendice, col. 1.

de tels ou autres chrétiens. Par conséquent, la foi qu'elle enseigne est la foi commune aux églises de Constantia et de Syedra. Cette exposition de foi a donc un caractère universel, œcuménique¹. Nous n'en connaissons qu'une à cette époque: celle de Nicée.

2. Ce symbole a été remis au nom des apôtres², ce qui ferait penser d'abord à un Credo «des apôtres», si le rôle de l'Eglise³, dans la remise du symbole, n'était indiqué parallèlement à celui des apôtres⁴.

3. Il a été remis en la ville sainte. Quelle est cette ville sainte? Ne connaissant pas de concile de Jérusalem ayant élaboré un symbole, et celui de Jérusalem⁶ n'ayant pas assez de traits communs avec l'exposition de foi que nous étudions⁷, nous nous voyons dans l'obligation d'émettre l'hypothèse que cette ville sainte est Nicée, sanctifiée par l'assemblée plénière de l'Eglise dans ses murailles en 325.

4. Il a été remis par tous les saints évêques ensemble au nombre de plus de 310⁸. Cette phrase est très intéressante et nous donne la solution aux questions que nous nous sommes posées. En effet, cette exposition de foi a été remise «par tous les saints évêques ensemble», c'est à dire par l'épiscopat œcuménique réuni en concile⁹. Ceux-ci étaient au nombre de plus de 310 — chiffre qui semble sous-entendre celui que donne d'habitude S. Epiphane pour le nombre des Pères de Nicée. Il nous semble par conséquent que la conclusion qui s'impose de l'étude des passages de l'*Ancoratus* est celle que nous avons pressentie¹⁰ dès le début: à

¹ Nous préférons ce terme à celui de catholique qui indiquerait plutôt la valeur de l'exposition de foi que sa forme.

² Ἀπό — par les apôtres, de la part des apôtres.

³ Ἐκκλησία.

⁴ Avant la date de la composition de l'*Ancoratus* (374) nous ne connaissons que deux ou plutôt trois assemblées plénières de l'Eglise: le Concile des apôtres, celui de Nicée et celui de Sardique. De ces trois assemblées seule celle de Nicée a élaboré un symbole.

⁵ De prime abord, cette expression nous fait penser à Jérusalem. Mais nous n'avons pas connaissance d'un concile de Jérusalem ayant élaboré un Credo.

⁶ Tel que nous le connaissons d'après les *Catéchèses* de S. Cyrille.

⁷ Malgré l'affirmation de Harnack.

⁸ ... ἀπὸ πάντων ὁμοῦ τῶν τότε ὄντων ἐπισκόπων, ὑπὲρ τριακοσίων δέκα τὸν ἀριθμὸν (GCS Epiph. I, 147, 22s. Holl).

⁹ Œcuménique lui aussi.

¹⁰ Et bien avant nous Spassky.

savoir que le symbole qu'avait cité S. Epiphane¹ était celui de Nicée. Que notre interprétation soit la bonne, cela apparaît de la lecture du passage par lequel S. Epiphane annonce un deuxième symbole. En effet que dit S. Epiphane? Que ce symbole² fût complété dans les années 90 de l'ère de Dioclétien³ par suite de l'apparition de nouvelles hérésies, par «vous et nous et tous les évêques orthodoxes et en général toute la Sainte Eglise Catholique»⁴. Après cela il cite ce symbole⁵ complété⁶. Sa première partie jusqu'à τὰ ἐν τῇ γῇ représente⁷ le Credo de Nicée dans sa rédaction chalcédonienne, ensuite jusqu'à la fin de la partie commune aux symboles de Nicée et de Constantinople, à l'exception des paroles τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ et de τοὺς avant οὐρανοῦς, c'est toujours ce même Credo de Nicée qui sert de trame et que nous retrouvons après avoir exclu les embolismes de ce deuxième symbole. Cependant, à partir de τοὺς οὐρανοῦς, nous y rencontrons des emprunts faits au Credo de l'église de Jérusalem qui devient la base de la partie qui fait suite à celle prise au Nicaenum. Ainsi ce deuxième symbole peut être considéré comme

¹ Nous ne parlons pas de la forme sous laquelle il se présente actuellement dans l'*Ancoratus*.

² C'est à dire le symbole qui venait d'être cité par S. Epiphane.

³ C'est à dire vers les années 364—374.

⁴ S. Epiphane n'indique pas ici que le symbole fût complété par un concile. Il a l'air plutôt de considérer qu'il le fût par le *consensus Ecclesiae dispersae*.

⁵ De Nicée.

⁶ Le voici présenté dans sa première partie non remaniée intégralement. Ensuite nous en donnons la trame en évitant les embolismes: Πιστεύομεν εἰς ἓνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ἀοράτων τε καὶ ὁρατῶν ποιητὴν· καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ θεοῦ πατρὸς μονογενῆ, τούτεστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὰ τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, [ὁρατά τε καὶ ἀόρατα,] τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ σαρκωθέντα [τούτεστι γεννηθέντα τελείως ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας τῆς ἀειπαρθένου διὰ πνεύματος ἁγίου], ἐνανθρωπήσαντα . . . παθόντα [δὲ τὸν αὐτὸν ἐν σαρκί] καὶ ἀναστάντα καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς [ἐν αὐτῷ τῷ σώματι ἐνδόξως], καθίσαντα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, ἐρχόμενον [ἐν αὐτῷ τῷ σώματι] ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ λαλήσαν [ἐν νόμῳ καὶ κηρύξαν] ἐν τοῖς προφήταις, . . . ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον . . . εἰς μίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν καὶ εἰς ἓν βάπτισμα μετανοίας καὶ εἰς ἀνάστασιν νεκρῶν . . . καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον. τοὺς δὲ λέγοντας . . .

⁷ A deux exceptions près: ἐκ θεοῦ πατρὸς au lieu de: ἐκ τοῦ πατρὸς, et l'interversion de ὁρατῶν et ἀοράτων.

étant celui de Nicée, complété par différents éléments, dont ceux pris au Credo de Jérusalem. Nous pouvons dire qu'il confirme par sa forme¹ ce qu'a affirmé S. Epiphane au sujet du premier symbole cité par lui. En effet, si le deuxième symbole de S. Epiphane représente le premier complété, et si, ainsi que nous venons de le constater, c'est² un Credo de Nicée complété, le premier symbole est, ou plutôt serait nécessairement, le symbole de Nicée non complété³. Nous devrions donc trouver sous la forme du premier symbole de l'*Ancoratus*, soit le Credo de Nicée authentique, soit le même Credo plus ou moins complété ou remanié. Au lieu de cela nous trouvons un symbole composite qui réunit des éléments pris aux expositions de foi de Nicée et de Constantinople⁴. Cette constatation a incité Tillemont, Kunze, Caspari, Hort, Harnack et tant d'autres d'affirmer que le Credo de Constantinople a emprunté ses éléments caractéristiques au premier symbole de S. Epiphane, tandis que Spassky a préféré y voir une interpolation du Nicaenum par les éléments du symbole de Constantinople qui ne se trouvent pas dans le Credo de Nicée. Cette thèse s'accorde avec les affirmations de S. Epiphane et, par suite, il nous semble qu'elle mérite d'être retenue. Cependant si nous examinons de plus près notre symbole, nous nous apercevons avec stupéfaction que nous avons devant nous un Credo de Constantinople (qu'on nous pardonne cet anachronisme) interpolé d'éléments pris au Nicaenum et qui n'étaient pas entrés dans le symbole de Constantinople. Pour expliquer ce phénomène nous sommes obligés de supposer qu'un copiste a remplacé le texte du Nicaenum par celui du Credo de Constantinople, mais ne voulant pas que les passages spécifiques du Nicaenum disparaissent, il les a écrits en marge⁵. Un autre copiste les aurait introduit dans le texte. Ainsi à notre avis se forma ce premier symbole de l'*Ancoratus* qui n'aurait donc jamais existé dans l'histoire de l'Eglise et qui fût absolument inconnu de S. Epi-

¹ A l'exception du *θεοῦ* dans la phrase *γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς* que d'ailleurs nous ne retrouvons pas dans le premier symbole.

² Le deuxième symbole.

³ Si $A, II = A, I + c$ et d'autre part $A, II = N + c$, il s'ensuit que $A, I = N(\text{icaenum})$.

⁴ Voir le texte ci-dessous dans l'appendice, col. 2.

⁵ Spassky avait émis l'hypothèse que les passages du Credo de Constantinople manquants au Nicaenum furent ajoutés en marge d'abord, puis introduits dans le texte.

phane¹. Que notre hypothèse soit préférable à celle de Spassky, cela découle de la comparaison des trois symboles : celui de S. Epiphane, du Nicaenum et de celui de Constantinople². Nous devons d'abord préciser que si, effectivement, le Credo de Constantinople a été complété d'éléments manquants du Nicaenum pour former celui de S. Epiphane; cependant nous pouvons noter une exception à cela : *θεόν ἐκ θεοῦ* qui figure au Nicaenum et manque au premier symbole de S. Epiphane. Par rapport au Credo de Constantinople, il présente aussi quelques variantes peu importantes : l'article *τό* devant *κύριον* et *ζωοποιόν* y manque tandis que nous le trouvons dans le symbole de Constantinople et dans certaines variantes du Nicaenum. En revanche, le symbole que nous étudions a la conjonction *καί* entre *κύριον* et *ζωοποιόν* qui manque dans le Credo de Constantinople et dans les variantes les plus complètes du Nicaenum. Ceci dit, nous pouvons passer à l'étude comparative des trois symboles. Si, ainsi que le prétendait Spassky, le premier symbole de S. Epiphane était le Nicaenum complété par les éléments du symbole de Constantinople qui manquaient dans le Nicaenum, nous devrions pour obtenir le symbole de l'*Ancoratus* retrancher du Nicaenum *θεόν ἐκ θεοῦ*, ajouter 109 mots pris au symbole de Constantinople et, ce qui est important pour notre démonstration, en changer de place 6 à 7. Tandis que si nous prenons comme base celui de Constantinople nous n'aurons qu'à ajouter 58 mots pris au Nicaenum et en exclure un *καί*. Ce qui est surtout décisif pour nos conclusions c'est que les 3 passages de la partie commune qui diffèrent entre les deux symboles (de Nicée et de Constantinople) sont tous pris, dans le premier symbole de S. Epiphane, au symbole de Constantinople. Ce sont : 1) *ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων*, 2) *τὸν μονογενῆ τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα*, 3) *ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς*. Notre symbole est par conséquent celui de Constantinople complété par des éléments pris au Nicaenum, et non pas l'inverse comme le voulait Spassky. Ce symbole ne représente pas non plus le Credo de Jérusalem, complété par des éléments pris au Nicaenum comme le prétendait Harnack. En effet, nous ne trouvons dans le premier symbole de S. Epiphane aucune expression particulière au symbole baptismal de

¹ D'après la majorité des auteurs qui se sont occupés de cette question A serait le prototype de C, pour Harnack $A = H + N$, pour Spassky $A = N + C$, d'après notre hypothèse $A = C + N$.

² Voir côte à côte les trois symboles dans l'appendice.

Jérusalem, tel qu'on peut le reconstituer d'après les *Catéchèses* de S. Cyrille, tandis que nous en trouvons dans le deuxième symbole de l'*Ancoratus*, par exemple: καθίσαντα, ἐν δόξῃ, τὸ λαλήσαν ἐν τοῖς προφήταις, ἐν βάπτισμα μετανόας, ζωὴν αἰώνιον. Toutes ces expressions se présentent sous une autre forme dans le premier symbole de S. Epiphane. Notre étude comparée confirme l'hypothèse que nous avons émise que nous sommes en présence d'un symbole ayant comme base celui de Constantinople. D'autre part, l'étude du texte de S. Epiphane et la confrontation des deux symboles cités par lui ont fait ressortir que dans l'*Ancoratus*, à la place du premier Credo, se trouvait le Nicaenum. Nous ne pouvons sortir de cette contradiction qu'en nous en tenant à l'hypothèse que nous sommes en présence du résultat d'une double opération: 1) substitution du symbole de Nicée par celui de Constantinople; le copiste ne voulant pas exclure les passages du Nicaenum qui sont éliminés de cette façon les a écrits en marge, 2) interpolation du symbole de Constantinople par les passages mis en marge. Nous devons par conséquent, si nous voulons rétablir à cet endroit le texte authentique de S. Epiphane, remplacer ce symbole composite par le Credo de Nicée.

Appendice: Les trois symboles côte à côte

Premier symbole de S. Epiphane	Symbole de Constantinople	Symbole de Nicée
Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς,	Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς,	Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα
ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.	ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.	πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητὴν.
Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν	Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν	Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ,
ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα	ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα	γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς

Premier symbole de
S. EpiphaneSymbole de
Constantinople

Symbole de Nicée

πρὸ πάντων τῶν αἰώνων,
τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας
τοῦ πατρὸς,
φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθι-
νὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ,
γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα,
ὁμοούσιον τῷ πατρί·
δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο,
τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς
καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ,
τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώ-
πους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σω-
τηρίαν

κατελθόντα
ἐκ τῶν οὐρανῶν
καὶ σαρκωθέντα
ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ
Μαρίας τῆς παρθένου,
καὶ
ἐνανθρωπήσαντα,
σταυρωθέντα
τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Πον-
τίου Πιλάτου, καὶ
παθόντα
καὶ ταφέντα,
καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ
ἡμέρᾳ
κατὰ τὰς γραφάς, καὶ
ἀνελθόντα εἰς
τοὺς
οὐρανοὺς,
καὶ καθεζόμενον
ἐκ δεξιῶν
τοῦ πατρὸς,
καὶ
πάλιν
ἐρχόμενον
μετὰ δόξης
κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς,
οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται
τέλος.

πρὸ πάντων τῶν αἰώνων,
φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθι-
νὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ,
γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα,
ὁμοούσιον τῷ πατρί·
δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο,
τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώ-
πους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σω-
τηρίαν

κατελθόντα
ἐκ τῶν οὐρανῶν
καὶ σαρκωθέντα
ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ
Μαρίας τῆς παρθένου,
καὶ
ἐνανθρωπήσαντα,
σταυρωθέντα
τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Πον-
τίου Πιλάτου, καὶ
παθόντα
καὶ ταφέντα,
καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ
ἡμέρᾳ
κατὰ τὰς γραφάς, καὶ
ἀνελθόντα εἰς
τοὺς
οὐρανοὺς,
καὶ καθεζόμενον
ἐκ δεξιῶν
τοῦ πατρὸς,
καὶ
πάλιν
ἐρχόμενον
μετὰ δόξης
κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς,
οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται
τέλος.

μονογενῆ,

τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας
τοῦ πατρὸς,
φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθι-
νὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ,
γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα,
ὁμοούσιον τῷ πατρί·
δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο,
(τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ
καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ)¹
τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώ-
πους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σω-
τηρίαν

κατελθόντα
(ἐκ τῶν οὐρανῶν)
καὶ σαρκωθέντα
(ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ
Μαρίας τῆς παρθένου),
ἐνανθρωπήσαντα,
(σταυρωθέντα
τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Πον-
τίου Πιλάτου, καὶ)
παθόντα
(καὶ ταφέντα)
καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ
ἡμέρᾳ
(κατὰ τὰς γραφάς, καὶ)
ἀνελθόντα εἰς
οὐρανοὺς,
(καὶ καθεζόμενον
ἐκ δεξιῶν
τοῦ πατρὸς),
καὶ
(πάλιν)
ἐρχόμενον
(μετὰ δόξης)
κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς,
(οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται
τέλος).

¹ Les mots mis entre parenthèses ne se trouvent pas dans toutes les variantes du Nicaenum.

Premier symbole de S. Epiphane	Symbole de Constantinople	Symbole de Nicée
<i>Και εἰς τὸ</i>	<i>Και εἰς τὸ</i>	<i>Και εἰς τὸ</i> (ἅγιον) (αὐτοῦ) <i>πνεῦμα</i>
<i>πνεῦμα</i> <i>τὸ ἅγιον,</i>	<i>πνεῦμα</i> <i>τὸ ἅγιον,</i>	<i>πνεῦμα</i>
<i>τὸ</i> <i>κύριον</i> <i>καὶ</i>	<i>κύριον</i>	(τὸ <i>κύριον</i>
<i>ζωοποιόν,</i> <i>τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπο-</i> <i>ρευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ</i> <i>καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμε-</i> <i>νον καὶ συνδοξαζόμενον,</i> <i>τὸ λαλήσαν διὰ τῶν προ-</i> <i>φητῶν·</i> <i>εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν</i> <i>καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν·</i> <i>ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα</i> <i>εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,</i> <i>προσδοκῶμεν ἀνάστασιν</i> <i>νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλ-</i> <i>λοντος αἰῶνος,</i> <i>ἀμήν.</i>	<i>ζωοποιόν,</i> <i>τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπο-</i> <i>ρευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ</i> <i>καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμε-</i> <i>νον καὶ συνδοξαζόμενον,</i> <i>τὸ λαλήσαν διὰ τῶν προ-</i> <i>φητῶν·</i> <i>εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν</i> <i>καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν·</i> <i>ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα</i> <i>εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,</i> <i>προσδοκῶμεν ἀνάστασιν</i> <i>νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλ-</i> <i>λοντος αἰῶνος,</i> <i>ἀμήν.</i>	<i>ζωοποιόν).</i>
<i>Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε</i> <i>ὅτε οὐκ ἦν καὶ· πρὶν γεννη-</i> <i>θῆναι οὐκ ἦν,</i> <i>ἢ</i> <i>ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο</i> <i>ἢ ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως</i> <i>ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι</i> <i>ἢ</i>		<i>Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε</i> <i>ὅτε οὐκ ἦν καὶ· πρὶν γεννη-</i> <i>θῆναι οὐκ ἦν,</i> <i>καὶ</i> <i>ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο</i> <i>ἢ ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως</i> <i>ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι</i> <i>ἢ κτιστὸν</i> <i>ἢ</i> <i>τρεπτὸν</i> <i>ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν</i> <i>υἶόν</i> <i>τοῦ θεοῦ</i>
<i>ῥευστὸν</i> <i>ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν</i>		
<i>τοῦ θεοῦ</i> <i>υἱόν,</i> <i>τούτους</i> <i>ἀναθεματίζει ἡ</i>		(τούτους) <i>ἀναθεματίζει ἡ</i> (ἅγια τοῦ θεοῦ) <i>καθολικὴ</i> (καὶ ἀποστολική) <i>ἐκκλησία.</i>
<i>καθολικὴ</i> <i>καὶ ἀποστολικὴ</i> <i>ἐκκλησία.</i>		

Deux lettres perdues de Cyrille d'Alexandrie

M. RICHARD, Paris

Le codex Moscou, Bibl. Lénine, grec 131 (Fund 339), fol. 1–11, 23 v–35 v, contient un exemplaire mutilé des chapitres 2–4, 6–10 de l'*Hodegos* d'Anastase le Sinaïte. Aux fol. 11–23 v, à la place du chapitre 5 de cet ouvrage, nous trouvons d'abord un opusculé sur les sept premiers conciles œcuméniques, puis un florilège christologique intitulé *Χρήσεις καὶ δόγματα συλλεγέντες ἐκ πάντων τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων πρὸς ἀνατροπὴν πάσης αἰρέσεως*, enfin quelques extraits d'intérêt médiocre sur différents sujets.

Le florilège christologique contient 106 textes, dont près de la moitié proviennent directement ou indirectement des deux premiers florilèges de Léonce de Byzance et rendront peut-être service à celui qui entreprendra une édition critique de cet auteur. Le reste paraît provenir de différentes sources et son étude risque de nous retenir assez longtemps.

Cependant notre attention a été attirée par deux fragments de lettres de Cyrille d'Alexandrie que nous n'avons rencontrés nulle part ailleurs. Le premier (fol. 17r–v), de beaucoup le plus intéressant, est intitulé *Τοῦ αὐτοῦ Κυρίλλου πρὸς Θεοδοσίον τὸν βασιλέα*, et c'est, sans aucun doute, un fragment de la lettre perdue dans laquelle l'évêque d'Alexandrie annonçait à l'empereur Théodose sa réconciliation avec Jean d'Antioche vers Pâques 433:

Τοιγαροῦν ὁμολογοῦμεν τὸν μονογενῆ υἱὸν τοῦ θεοῦ θεὸν τέλειον, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Δύο γὰρ φύσεις ἐνωσις γέγονεν, ὅθεν ἓνα Χριστόν, ἓνα υἱόν, ἓνα κύριον ὁμολογοῦμεν.

Καὶ εἰ δοκεῖ, δεξιώμεθα εἰς παράδειγμα τὴν καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς σύνθεσιν καθ' ἣν ἐσμὲν ἄνθρωποι. Συντεθείμεθα γὰρ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ ὁρώμεν φύσεις δύο, ἑτέραν μὲν τοῦ σώματος, ἑτέραν δὲ τῆς ψυχῆς, ἀλλ' εἰς ἐξ ἀμφοῖν καθ' ἑνωσιν ἄνθρωπος καὶ οὐχὶ τὸ ἐκ

δύο φύσεων συντεθεῖσθαι δύο ἀνθρώπους τὸν ἕνα νοεῖσθαι παρασκευάζει, ἀλλ' ἕνα ἄνθρωπον.

Ἐὰν γὰρ ἀνέλωμεν τὸ δτι ἐκ δύο καὶ διαφορῶν φύσεων ὁ εἷς καὶ μόνος ἐστὶ Χριστός, ἐρῶσιν οἱ δι' ἐναντίας· εἰ μία φύσις τὸ ὅλον, πῶς ἐκνηθρώπησεν ἢ ποῖαν δὲ ἀνεποιήσατο σάρκα;

Τοὺς δὲ λέγοντας δτι κρᾶσις ἢ σύγχυσις ἢ φυρμός ἐγένετο τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς τὴν σάρκα, τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

Le premier paragraphe cite librement une partie de la formule antiochienne de 433: *Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, θεὸν τέλειον . . . ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Δύο γὰρ φύσεων ἔνωσις γέγονεν. Δι' δὲ ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱόν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν*¹.

Le second fragment (fol. 20) est beaucoup plus bref:

Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Φώτιον πρεσβύτερον Ἀλεξανδρείας· Εἰ δὲ κέκρανται αἱ δύο φύσεις εἰς μίαν, ἑτεροούσιοι τυγχάνουσαι, οὐδ' ὁποτέρα σώζεται, ἀλλ' ἀμφοτέραι συγχυθεῖσαι ἠφανίσθησαν.

Notre documentation sur la doctrine christologique de Cyrille d'Alexandrie est trop abondante pour que l'historien des doctrines chrétiennes puisse espérer tirer quelque chose de neuf de ces deux fragments. Mais ceux-ci présentent quelque intérêt pour l'histoire de l'accord réalisé en 433 par Cyrille d'Alexandrie et Jean d'Antioche et des événements qui ont suivi. En effet, si les collections conciliaires nous ont conservé un grand nombre de documents sur ces événements, la plupart de ceux-ci sont d'origine orientale. Déjà au lendemain de l'accord, nous trouvons des lettres de Jean d'Antioche aux évêques orientaux, aux empereurs, au pape Xyste, à l'archevêque de Constantinople Maximien, une lettre du synode d'Antioche aux évêques Xyste, Cyrille et Maximien².

Cyrille d'Alexandrie avait certainement eu, à cette occasion, une correspondance aussi abondante. Seules ses lettres à Maximien de Constantinople (ep. 49) et à Dynatos de Nicopolis (ep. 48), toutes deux très discrètes, se sont conservées intégralement.

¹ Epist. 39: PG 77, 176 D—177 A; Ed. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* I, 1, 4, p. 17, lin. 9—13. Dans la suite de cette note, nous citerons cette édition sous les initiales ACO.

² Ces documents nous ont été conservés par la *Collectio Atheniensis* 119—123 (ACO I, 1, 7, p. 156—160). Seul le dernier s'est conservé aussi dans la *Collectio Vaticana* 130 (ACO I, 1, 4, p. 33 = PG 77, 164 sq.).

La seconde se termine par ces mots : « Je t'envoie la copie des lettres, l'une écrite par moi au très pieux évêque d'Antioche Jean, l'autre adressée à moi par celui-ci, au sujet de la condamnation des blasphèmes de Nestorius et de la déposition de ce dernier, afin que ta Perfection soit exactement renseignée. Et que personne ne fasse circuler d'autres lettres que celles-ci »¹.

A cette époque, Cyrille paraît avoir été surtout préoccupé de limiter au maximum la publicité des humiliations qu'il avait dû subir pendant la mission d'Aristolaüs et des concessions qu'il avait dû accorder aux Orientaux².

Sur les difficultés rencontrées par Jean d'Antioche pour faire accepter par ses suffragants et ses alliés son accord avec Cyrille, la *Collectio Casinensis*³ nous fournit à peu près tous les renseignements désirables. Nous sommes beaucoup moins bien documentés sur les résistances provoquées par cet accord dans le camp des partisans de l'évêque d'Alexandrie. Nous trouvons, cependant, des allusions à certaines oppositions dans les lettres de Cyrille à Rufus de Thessalonique (ep. 43), au prêtre Eusèbe et au diacre Maxime d'Antioche (ep. 54, 57-58), à Euloge, apocrisiaire d'Alexandrie à Constantinople (ep. 44), à Succensus de Diocésarée d'Isaurie (ep. 45), à Acace de Mélitène (ep. 40). Dans cette dernière lettre, à laquelle il a donné quelque publicité, Cyrille s'est décidé à commenter assez longuement les passages les plus discutés de la formule proposée par les Orientaux et acceptée par lui⁴.

Jusqu'ici, la lettre à l'empereur Théodose n'était connue que par un court fragment du florilège de Léonce de Jérusalem, de médiocre intérêt, car il ne nous donnait qu'un extrait tronqué de la formule des Orientaux⁵. Néanmoins, il nous permettait de supposer que cette lettre contenait déjà un commentaire de cette formule. Le fragment du florilège de Moscou nous a conservé un extrait de ce commentaire et celui-ci peut être utilement comparé

¹ PG 77, 253 AB; ACO I, 1, 4, p. 32, lin. 29-33.

² Une seconde lettre de Cyrille à Maximien de Constantinople (ACO I, 1, 7, p. 162 sq.) nous apprend que ce dernier se plaignait d'avoir été mal renseigné sur les pourparlers entre Alexandrie et Antioche.

³ Exactement sa seconde partie (PG 84, 565-864; ACO I, 4).

⁴ Il faut ajouter à ce dossier une lettre perdue à l'archimandrite Dalmatius de Constantinople, dont un court fragment nous a été conservé par Sévère d'Antioche, *Contra Grammaticum* III, 10 (trad. J. Lebon, CSCO 94 = Scriptores Syri 46, p. 143).

⁵ PG 86, 1821 C.

avec le passage parallèle de la lettre 40 à Acace de Mélitène, écrite quelques mois plus tard et pour un autre public¹.

Quant au second fragment adressé au prêtre Photius d'Alexandrie, que nous ne connaissons pas autrement, il nous apprend que la politique conciliante de Cyrille a rencontré des résistances jusque dans son propre clergé.

¹ PG 77, 189 D 4—200 C 2; ACO I, 1, 4, p. 24, lin. 29—30, lin. 8.

Composition et chronologie des *De virtutibus sancti Martini* de Grégoire de Tours

J. SCHLICK, Metz

C'est à une approche d'un auteur bien connu, Grégoire de Tours, et de quatre livres réputés quelconques et sans relief, les *De virtutibus sancti Martini*, que je vous invite¹.

On connaît les circonstances qui firent de l'évêque de Tours un écrivain². Les merveilles qui s'accomplissaient au tombeau de saint Martin ne devaient pas sombrer dans l'oubli. Le premier but de l'auteur est donc de collationner les hauts faits que le grand thaumaturge continue à opérer sous ses yeux³. Mais n'y a-t-il pas davantage? Grégoire écrit à la gloire de saint Martin qui tous les jours se manifeste au milieu de son peuple, *cotidie ad conroborandam fidem credentium confirmare dignatur*⁴. La formule *ad conroborandam fidem credentium* et d'autres semblables se retrouvent à travers tous les récits de miracles⁵. C'est dans une orientation pastorale, pour le besoin de ses fidèles, que Grégoire semble écrire. Il ne s'agirait pas uniquement, comme une première lecture de ces œuvres pourrait le laisser accréditer, de collectionner des miracles et des anecdotes pieuses. L'accession à l'épiscopat a été le point de départ de l'œuvre littéraire de Grégoire de Tours, et par delà sa qualité de dévot de saint Martin, c'est le fait d'être évêque qui semble avoir orienté ses écrits dans

¹ Les citations des recueils de miracles de saint Martin sont faites d'après *Gregorii Turonensis opera omnia*, publié par W. Arndt et Br. Krusch, dans *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum*, t. I, Hanovre, 1885, in 4°, VIII — 964 p.

Monsieur Jean Schlick prépare depuis 1958 une thèse de doctorat sur Grégoire de Tours, pasteur.

² I Mart., prol., 586, 1—16.

³ Cf. R.-A., Meunier Grégoire de Tours et l'histoire morale du centre-ouest de la France, th. lett. Poitiers 1946, pp. 31—34.

⁴ I Mart., prol., 585, 28—29.

⁵ Cf. II Mart., 19, 615, 30—36, etc.

une direction précise, compte tenu évidemment des mentalités et de la piété mérovingiennes.

Dans les préfaces et les conclusions de ses livres de miracles, Grégoire de Tours laisse clairement voir l'orientation pastorale de ses œuvres; nous n'y insistons pas ici. Mais ce sont des points particulièrement révélateurs des récits mêmes des miracles qui nous permettent déjà de vérifier les grands axes de sa pastorale. La fréquentation des recueils de miracles fait en effet apparaître plusieurs genres de présentations utilisées par l'auteur en diverses occasions. Des sèches énumérations aux récits charpentés avec introductions, conclusions et appréciations, il y a toute une gamme de variétés qui laisse place, au milieu du genre conventionnel des récits de miracles, à la personnalité de l'auteur.

Arrêtons-nous, par exemple, à certains passages que Grégoire de Tours semble souligner par des formules dont la répétition ne peut manquer de frapper. Voici quelques-unes de ces expressions dont l'emploi n'est pas laissé au hasard au début des récits de miracles dans les recueils de saint Martin: *Nec hoc silebo, quid caecitati*...¹; *Sed nec hoc silendum putavi*...²; *Non credo haberi superfluum, si inseratur lectioni*...³; *Narrabo et illud*...⁴ Par cette méthode, permettez-moi l'expression, cousue de fils blancs, l'attention du lecteur est attirée sur les passages de l'œuvre que l'auteur lui-même souligne parce que plus importants à ses yeux⁵. A partir de ces insistances de l'auteur, des jugements qu'il porte, pouvons-nous déterminer quelques-unes de ses orientations pastorales⁶?

D'abord, nous devons remarquer que la continuité de la présence de saint Martin, évêque dans sa ville épiscopale, représente une des données fondamentales de la pensée pastorale de Grégoire de Tours. Non seulement il y accomplit des miracles, mais il reste le seul et vrai évêque de Tours. Au moment même où Grégoire occupe le siège épiscopal de Tours, il considère que le vrai

¹ I Mart., 19, 598, 26—27.

² III Mart., 53, 645, 4—5.

³ I Mart., 21, 599, 19—20.

⁴ I Mart., 26, 601, 12—13.

⁵ On peut comparer l'insistance de ces formules pour attirer l'attention du lecteur sur une chose qui lui tient à cœur, avec celle dont il fait preuve lorsqu'il s'agit de sa santé, question importante pour lui qui fut toujours malade. Cf. I Mart., 33, 604, 33—35: *Sed nec hoc praeteribo*.

⁶ Nous ne prétendons pas par là que Grégoire de Tours ait pratiqué une pastorale vraiment originale par rapport aux autres évêques contemporains.

pasteur en est toujours saint Martin. De la préface du premier recueil des miracles de saint Martin écrite vers 573-574¹, à travers les récits de Noël 575² et de la guérison de Sisulfe qui se place en 577³, jusqu'aux fêtes de juillet 590, c'est la même pensée. A cette fin il utilise d'ailleurs admirablement la vie même du thaumaturge, point de référence de son action outre-tombe. Résurrections⁴, guérisons⁵, luttes contre les fléaux⁶, sont rapportées, dès que cela devient possible, aux gestes de saint Martin vivant et soulignées par quelque formule insistante. Ce rapprochement n'est pas toujours explicite, mais dès que Grégoire de Tours raconte un miracle qui peut être inconsciemment mis en rapport avec une quelconque partie de l'œuvre de Sulpice-Sévère, il est relevé d'une manière spéciale⁷.

Mais Grégoire de Tours veut davantage, car il désire que les miracles de saint Martin aient un but plus éducatif encore pour tous ceux qui se pressent autour du saint tombeau. Il s'agit donc pour lui d'aller plus loin que le sentiment de la présence de saint Martin et de celui de l'admiration devant sa puissance. Ainsi apparaissent dans la tradition martinienne des objectifs pastoraux nouveaux ou du moins plus accusés, mais non certes originaux au VI^{ème} siècle : respect du dimanche, protection des biens d'église, lutte contre l'ivrognerie et l'avarice. Chaque fois qu'intervient un de ces trois éléments, Grégoire de Tours s'arrête, insiste, enquête, parfois même il en profite pour y ajouter quelques phrases moralisatrices à caractère homilétique⁸.

¹ I Mart., prol., 585-586.

² II Mart., 25, 617-618.

³ II Mart., 40, 623-624.

⁴ I Mart., 21, 599, 19-20; II Mart., 43, 624-625; III Mart., 8, 634, 24-25; III Mart., 53, 645, 4-5; cf. I Dial., 4, 156-157; I Dial., 24, 177; Vit. Mart., 7, 118.

⁵ I Mart., 19, 598, 26-27; I Mart., 26, 601, 12-13; cf. Vit. Mart., 11, 121; IV Mart., 30, 657, 14; cf. Vit. Mart., 7, 118.

⁶ I Mart., 9, 593, 32-33; I Mart. 34, 604, 36-38; II Mart. 2, 609-610; II Mart., 17, 614-615; cf. I Dial., 25, 177.

⁷ Nous avons fait une étude sur la connaissance de la vie de saint Martin d'après l'œuvre de Grégoire de Tours. Si les gestes du thaumaturge étaient connus et populaires, il y a des nuances à y apporter. Cf. par ex. II Mart., 16, 614, 9-10 comparé à III Dial., 10, 207.

⁸ Pour le respect du dimanche, cf. par ex., III Mart., 7, 634, 1-2; III Mart., 29, 639, 23-30; II Mart. 24, 617, 27-28. Pour la protection des biens d'église cf. par ex., I Mart. 29, 602, 7-8. Pour la lutte contre l'avarice et l'ivrognerie cf. par ex., I Mart., 31, 603, 18-21; I Mart., 38, 606, 1-2.

Jusqu'ici nous n'avons atteint qu'un niveau assez superficiel de vie chrétienne. Les objectifs pastoraux de l'évêque de Tours apparaissent en effet trop extérieurs pour alimenter une vie religieuse profonde, et les ressorts de crainte, de vengeance, auxquels il fait appel, sont trop frustrés, pour que l'on puisse, à propos d'eux seuls, parler d'une véritable éducation chrétienne¹. Or il est évident qu'il n'y a de pastorale authentique qu'à partir du moment où une œuvre d'éducation est entreprise. A notre sens, et sans vouloir tomber dans l'anachronisme, un livre qui ne serait que l'expression d'une accumulation de puissance surnaturelle ne posséderait pas en lui-même de valeur pastorale éducative. Or, n'est-ce pas là le danger du genre littéraire des recueils de miracles? Aussi une étude des attitudes que Grégoire de Tours demande à ses fidèles d'adopter au tombeau du saint et celles qu'il leur propose d'imiter, permet de rentrer davantage dans la pastorale de l'évêque du val de Loire.

Ce qui frappe d'abord, c'est l'insistance avec laquelle l'évêque de Tours attire l'attention de ses lecteurs sur la foi qui doit animer les fidèles au tombeau de saint Martin : foi présentée comme point de départ de la démarche des pèlerins², foi disposition essentielle aux liens saints³, foi qui doit transparaître à travers les humbles gestes de prendre de la poussière du tombeau⁴, de le couvrir de baisers⁵, de larmes. Ainsi à travers les recueils de miracles, l'évêque de Tours s'efforce-t-il d'aller au delà d'une simple narration. Plus ou moins consciemment peut-être, mais réellement cependant, ne serait-ce que par imitation, l'éducation de la foi des lecteurs des livres des miracles s'accomplit peu à peu.

A côté de la foi, les attitudes pénitentielles occupent également une place très importante dans les recueils de miracles de saint Martin. Les analyses que nous en avons faites éclairent toute une pastorale de la pénitence. L'institution pénitentielle ancienne est en déclin, pratiquement délaissée; la pénitence tarifée n'est pas encore implantée sur le continent. En un certain sens, il y a un

¹ Nous employons souvent les mots «éduquer», «éducation» en parlant de la pastorale de Grégoire de Tours. Il va de soi que nous ne voulons pas, par là, porter un jugement de valeur sur cette éducation.

² II Mart., 9, 612, 7-9; II Mart., 30, 620, 7-8 etc.

³ II Mart., 23, 617, 7; II Mart., 49, 626, 19 etc.

⁴ II Mart., 52, 627, 4-6 etc.

⁵ II Mart., 12, 613, 4-5 etc.

vide institutionnel¹. Devant une telle situation, que fait Grégoire de Tours? Trop heureux est-il s'il peut faire prendre à ses fidèles une vraie attitude de pénitent! Que par intermittence du moins, les chrétiens, tous pécheurs, pratiquent une vie mortifiée. Pour atteindre ce but, l'évêque de Tours utilise les moyens très modestes dont, compte tenu de sa mentalité et de celle de ses fidèles, il dispose; à savoir, les récits de miracles. Souvent, c'est consciemment que Grégoire de Tours insiste sur les attitudes pénitentielles, afin que tous ceux qui fréquentent le tombeau de saint Martin les fassent leurs². Mais il n'est pas absolument indispensable que l'auteur des recueils de miracles ait eu, chaque fois explicite, l'intention éducative, car de fait, par la répétition, l'éducation à la pénitence se faisait chez les lecteurs.

Pour qui a l'habitude des récits de miracles, tous ces détails pourraient apparaître comme des banalités propres à ce genre littéraire. Mais deux points méritent cependant de retenir l'attention sur Grégoire de Tours. D'abord, pour la Gaule, il est en quelque sorte au point d'éclosion de ce genre de littérature qui fera fortune au Moyen-Age³. D'un autre côté, si nous relevons dans les quatre livres des miracles, d'une part tout ce qui, à notre sens, relève de l'éducation religieuse (passages où l'auteur parle de la prière des miraculés avant l'intervention du saint, ceux où il exprime le mérite du pèlerin, sa pénitence, son attente, ses sentiments de gratitude etc. . .), d'autre part, tout ce qui est étalage de la puissance du saint (les expressions *mox*, *virtus*, les récits où il n'est pas question d'attitudes religieuses etc. . .), force est de constater une évolution chez Grégoire de Tours.

En mettant en graphique nos résultats et, compte tenu, à l'aide d'indices, du nombre de miracles différents de chaque livre, que voyons-nous⁴?

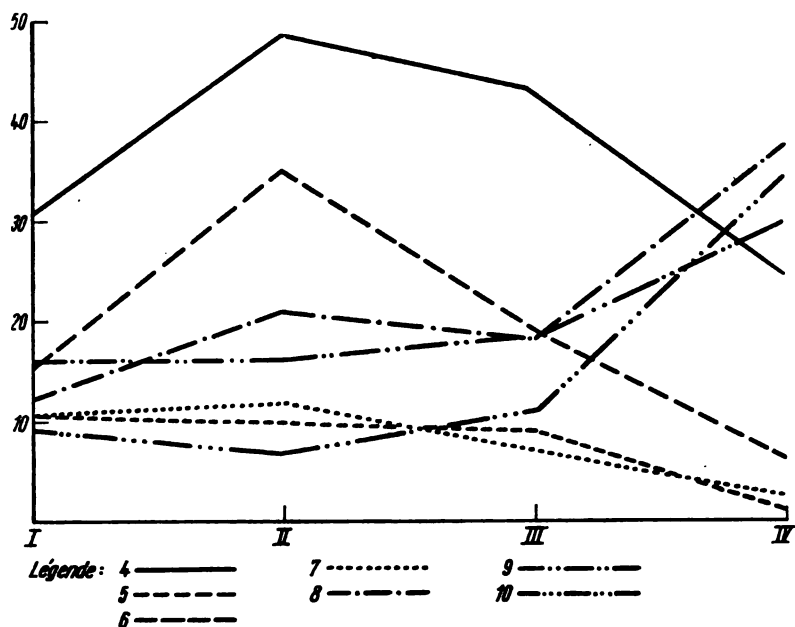
Des deux veines qui constituent le fond des recueils de miracles de saint Martin, la pastorale et la chronique historique, il semble y avoir progressivement une inversion très marquée. Alors que dans les premiers livres les thèmes pastoraux avaient la prééminence, ils sont insignifiants dans le dernier. Inverse-

¹ C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII^e siècle*, Paris, 1952, pp. 149-197.

² III Mart., 38, 641, 20-27; III Mart., 56, 646, 9-10 etc.

³ Cf. H. Delehay, *Les recueils antiques de miracles de saints*, dans *Analecta Bollandiana* 43, 1925, 5-85 et 305-325.

⁴ Voici les chiffres qui ont permis d'établir le graphique:



1	2	3	4		5		6		7		8		9		10	
			a	b	a	b	a	b	a	b	a	b	a	b	a	b
I Mart.	27	45	20	31	7	10,85	13	16,15	7	10,85	8	12,4	13	16,15	6	9,30
II Mart.	60	100	49	49	10	10	35	35	12	12	21	21	16	16	7	7
III Mart.	60	100	43	43	9	9	19	19	7	7	18	18	18	18	11	11
IV Mart.	47	78,83	20	24,32	1	1,25	5	6,08	2	2,43	31	37,6	24	29,13	29	34,26

colonnes

1. livres.
2. nombre de miracles.
3. indices.
4. insistance sur la prière.
 - a) nombre absolu.
 - b) nombre rectifié d'après les indices.
5. insistance sur l'action de grâces après le miracle.
6. insistance sur l'attente du pèlerin avant le miracle.
7. insistance sur le «mérite» du pèlerin.
8. utilisation du mot *moz*.
9. utilisation du mot *virtus*.
10. absence d'allusion à toute attitude religieuse.

Le raisonnement que nous avons fait à partir de ce graphique ne porte pas sur I Mart., car il est difficile, pour l'ensemble des miracles relatés dans ce livre,

ment, tout ce qui présente un aspect de chronique, destiné à relever la puissance du saint, devient considérablement plus important au dernier livre. Comment expliquer ce changement d'orientation? Trois hypothèses s'offrent à nous pour répondre à cette question. Ou bien ce changement correspond à l'évolution psychologique de Grégoire de Tours. Ou bien l'auteur, de plus en plus envahi par les charges épiscopales extérieures au diocèse et par son entreprise d'écrivain avec plusieurs livres en chantier à la fois, se contente-t-il, faute de temps, de relever les miracles à la manière d'un chroniqueur qui veut qu'une trace soit laissée de la puissance de saint Martin. La précision chronologique du dernier livre est d'ailleurs plus grande. Ou bien ce quatrième livre, inachevé, n'était qu'un canevas qui devait être retouché par son auteur lorsqu'il aurait atteint un certain nombre de miracles. Quelle que soit l'hypothèse adoptée, et il semble qu'il y ait du vrai dans les trois, les recueils des miracles de saint Martin portent, malgré les apparences et l'utilisation de *topos* hagiographiques, une forte marque de leur auteur et des intentions propres qui l'animaient.

Il reste à dire un mot de la chronologie même des miracles relatés par l'évêque de Tours. A l'époque de Grégoire de Tours la situation des fêtes de saint Martin est nette : chaque année il y en a deux. La première est célébrée en été, le 4 juillet ; l'auteur la présente parfois ainsi : *cum festivitas, quae in aestivo celebratur*¹, ou il dit encore d'une manière plus précise : *ad festivitatem vero quae mense quinto celebratur*². La seconde fête de saint Martin se célèbre le 11 novembre. Lorsque l'auteur en parle explicitement, il écrit par exemple : «*Alia vero festivitate adveniente quae in hieme celebratur*»³.

L'œuvre de Grégoire de Tours ne nous permet pas de dire quelle était, selon lui, la fête la plus importante. De plus, les textes que nous venons de citer sont une exception. La plupart du temps, en effet, l'évêque de Tours se contente d'expressions vagues : *dies festus solemnitatis beatae* . . .⁴, *in die festivitatis*

de voir combien Grégoire de Tours dépend de ses sources. Pour quelques miracles en particulier nous pouvons cependant l'établir.

¹ II Mart., 34, 621, 35.

² IV Mart., 4, 650, 17.

³ IV Mart., 41, 660, 8.

⁴ II Mart., 49, 626, 13.

suae . . . ¹. Il est alors pratiquement impossible de dater, à partir de données aussi tenues, les événements rapportés. Si l'on veut, malgré tout, trouver quelques précisions chronologiques, il faut recourir à d'autres éléments d'appréciation.

M. Maurice Halbwachs consacre dans son ouvrage intitulé, *Les cadres sociaux de la mémoire*, un chapitre à la localisation des souvenirs². Nous savons comment Grégoire de Tours travaillait : ses récits de miracles n'étaient pas rédigés au jour le jour, mais *par masses*. Voici que l'évêque décide de mettre par écrit les miracles qui se sont produits au tombeau du bienheureux confesseur. Il n'arrivera pas immédiatement à les placer chronologiquement les uns après les autres ; il ne le cherche d'ailleurs probablement pas, car les miracles se regroupent parfois par genre et s'appellent ainsi les uns les autres. Mais dans ces nombreux miracles dont la localisation chronologique est difficile, émergent quelques *points de repère*, liés aux activités du *groupe social*. Or, pour Grégoire de Tours, les points de repère, à la fois personnels et sociaux, sont les fêtes de saint Martin. N'arriverait-il pas alors à situer, du moins les uns par rapport aux autres, les miracles qui se sont produits aux différentes fêtes du bienheureux ? Quand l'auteur dit « à la fête de saint Martin », ne pourrions-nous pas essayer de déterminer s'il s'agit de la fête d'été ou de celle d'automne, préciser l'année du miracle ?

Quelques fêtes sont datées avec exactitude, grâce à diverses coordonnées historiques ; pour d'autres, nous savons que c'était en juillet ou en novembre, mais nous ignorons l'année. Or, il se trouve que les miracles qui ne comportent d'autre indication chronologique que « à la fête de saint Martin » se succèdent régulièrement ; et si, en partant des plus récents, nous remontons dans le temps, de fête en fête, nous constatons que toutes, datées ou non, s'insèrent dans une succession continue, compte tenu des flottements inévitables en début de recueils. Les fêtes aux dates jusqu'ici indéterminées seraient fixées dans le temps. Les dates d'un certain nombre de miracles y ont pu être contrôlées à posteriori par d'autres méthodes de critique textuelle. Nous avons dressé un tableau chronologique dont voici le résumé. L'argumentation de détail pour chacune des dates paraîtra lors de la

¹ II Mart., 29, 620, 1.

² M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, 2ème éd., Paris 1935, pp. 155-197.

publication de notre thèse. Les dates imprimées en italiques sont celles que nous avons pu fixer, les autres dates représentent celles qui étaient déjà connues.

II Mart.

1, 609	sept.—oct. 573	6, 633	4 juil. 582 (?)
3, 610	11 nov. 571 et 11 nov. 573	9, 634	8 nov. 582 ou 1er juil. 583
5—7, 611	574	14, 635	7 juil. 583 ou 14 nov. 583
8, 611	574		
11, 612	31 mai 574	16, 636	24 déc. 583
12, 612	4 juil. 574	19, 637	4 juil. 584
14, 613	11 nov. 574	24, 638	11 nov. 584
15, 613	12 nov. 574	39, 642	7 juil. 585
16, 614	6 janv. 575	40, 642	été 585
17, 614	575	41, 642	11 nov. 585
24, 617	4 juil. 575	45, 643	4 juil. 586
25, 617	11 nov. 575	48—49, 644	11 nov. 586
25, 617	Noël 575	50, 644	4 juil. 587
26, 618	6 janv. 576	57, 646	8 nov. 587
28, 619	2 avril 576	58, 646	14 nov. 587
29, 619	4 juil. 576		
31, 620	10 nov. 576		
33, 621	16 avril 577		
34, 621	4 juil. 577	4, 650	4 juil. 588
35, 621	7 juil. 577	5, 650	14 nov. 588
42, 624	10 nov. 577	6, 650	4 juil. 589
44, 625	4 juil. 578	13, 653	14 nov. 589
46, 625	11 nov. 578	16, 654	2 avril 590
47, 625	4 juil. 579	17—20, 654	4 juil. 590
49, 626	11 nov. 579	22—24, 654	11 nov. 590
54, 627	7 juil. 580	26, 655	30 juin 591
55, 627	8 juil. 580	27, 655	4 juil. 591
56, 628	11 nov. 580	38, 659	4 juil. 592
60, 629	581	41, 660	12 nov. 592
		45, 660	7 juil. 593

IV Mart.

III Mart.

2, 632	7 juil. 582 (?)
3, 633	4 juil. 582 (?)

En conclusion, les quatre livres des miracles de saint Martin n'ont pas encore la banalité des œuvres du même genre, chaînes de miracles, qui suivront au Moyen Age. Ils ne sont pas sans intérêt, et pour la connaissance propre de Grégoire de Tours, des problèmes de chronologie de l'ensemble de son œuvre, et pour l'éclairage de diverses questions pastorales du VI^{ème} siècle finissant.

Did Justin know the Didache?

M. A. SMITH, Oxford

In this paper I will be examining the links between Justin Apol. 1: 61–67 and Didache 7–14. Links and possible quotations in relation to the Didache which occur elsewhere in Justin's works are noted by Rendel Harris¹, with reference to the Didache and Justin's Dialogue with Trypho, and by C. Taylor² with reference to Justin and Didache 1–6. At present discussion will be limited to the liturgical sections of the Didache and Justin's First Apology.

I accept the opinion held by the majority of scholars³ that the Didache originates from Syria or Palestine, rather than from Egypt⁴ or Asia Minor⁵, and that its liturgy comes from such an area. Justin's First Apology was written at Rome, and it is generally assumed that his liturgy is also Roman. Some⁶, however, prefer Ephesus as a place of origin but I would suggest that Samaria is most likely. According to the report of his martyrdom⁷ Justin had visited Rome twice and knew only his own Church-community in which he taught. Methodius⁸, Eusebius⁹, and Justin himself¹⁰ call him «Justin of Flavia Neapolis», so connecting him with that city rather than with Rome. So perhaps his position in Rome was similar to that of Polycarp, who presided over the Asian Church in Rome, and used his own liturgy which

¹ Rendel Harris, *Teaching of the Apostles*, pp. 36–37.

² C. Taylor, *Expositor*, 3rd series, vol. 6, pp. 359–371, cited by Vokes, *Riddle of the Didache*, pp. 63–65.

³ So recently J.-P. Audet.

⁴ E. g. A. Harnack.

⁵ E. g. F. E. Vokes, J. Armitage Robinson.

⁶ E. g. H. Lietzmann, C. C. Richardson.

⁷ *Acta Justin* 2.

⁸ *Methodius Frag.* apud Photius. *ANCL*, vol. 2, p. 356.

⁹ *Euseb. H. E.* 4: 12: 1.

¹⁰ 1. *Apol.* 1: 1.

differed from that which was native to Rome¹. Ephesus is mentioned by Eusebius² as the place where Justin held his dialogue with Trypho, and it is very likely that he was converted there. However, Justin himself says that he never saw the old man again with whom he talked³, and he has no other connection with Ephesus. Justin definitely conducted much of his search for truth in Samaria⁴, his home town, and knew of Christians there before his conversion⁵. Therefore it would seem most likely that he joined this church when a new convert, and derived his form of worship from here, where we may assume that the Didache was in circulation.

In the description of Christian worship Justin and the Didache agree in describing first baptism, then the subsequent eucharist and then the Sunday eucharist. When two large blocks of explanatory matter are removed, Justin may be seen to be describing a liturgy closely resembling that found in the Didache. Justin begins (1: 61) with conditions for baptism which are mainly ethical. These may be compared with Didache 7: 2: "when you have said all these things" (*ταῦτα πάντα προειπόντος*), words which refer back to the "Two Ways" section. Both Justin and the Didache mention pre-baptismal fasting by both baptizand, baptiser and congregation, and both have just a simple baptismal act in the Threefold Name. Justin then inserts (61: 4–64: 6) an explanatory passage and picks up the description at 65: 1 (*μετὰ τὸ οὕτως λούσαι*). He also omits the rubric on fasting (Did. 8: 1). The corporate prayers (*κοινὰς εὐχάς*) in Justin are parallel to the Lord's Prayer quoted in the Didache, where the second person plural of the verb (*οὕτω προσεύχεσθε*) may indicate corporate recitation. Justin omits the rubric about daily use of the Lord's Prayer, but mentions the kiss of peace (not in Didache) before going on to describe the eucharist. In the description of the eucharist in the Didache, thanksgiving for the cup comes before that for the bread. Justin refers to "bread and a cup" (*ἄρτος καὶ ποτήριον*) being brought to the president, but he gives no hint as to the order of thanksgiving. In the Didache (9: 2–3) the prayers are offered to the Father through Jesus (*διὰ Ἰησοῦ*). Justin states

¹ Letter of Polycrates apud Euseb. H. E. 5: 24: 16–17.

² Euseb. H. E. 4: 18: 6.

³ Just. Dial. 6.

⁴ Ibid. 2.

⁵ 2. Apol. 2: 12.

that the president "sends up praise and glory to the Father through the name of the Son" (*ἀλὼν καὶ δόξαν τῷ Πατρὶ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Υἱοῦ . . . ἀναπέμπει*). Perhaps *δόξα* echoes the repeated doxology of the Didache¹. The Coptic version of the Didache, followed by Audet, adds *Ἀμήν* after each doxology, which furnishes a further link because Justin mentions and explains the saying of "Amen" (65: 3–4). The distribution of the elements (65: 5) is not explicitly mentioned in the Didache, but is implied by the direction that the prayers should be said "after you have been filled" (*μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι*; Did. 10: 1). Both Justin and the Didache call the food received *Εὐχαριστία*, and limit its reception to those who have been baptised. Justin mentions in addition qualifications of belief and right conduct. Justin 66: 2–4 is the second block of explanatory matter, containing the only allusion to the Last Supper, and forms no part of the liturgy that he is describing, which resumes its course at 67: 1, where *μετὰ ταῦτα* (after these things) indicates a resumption. Justin 67: 1–2 goes with the preceding chapters, and is parallel to Didache 10. In the Didache there are the following prayers: —prayer of thanks for the benefits of salvation, prayer of thanks for the food received, prayer for the protection of and gathering in of the Church. There follows (Did. 10: 6) what may be a series of antiphonal sentences. Justin speaks more vaguely about "reminding each other of these things" but follows Didache in mentioning praise to God the Father for creation, and using the preposition *διὰ* of the mediatorial work of the Son. Justin has no parallel to Didache 11–13, although according to Eusebius² prophets existed in Justin's time. Justin himself knows of Christian prophets³, but assumes that true prophets are rarely to be found. Anyway this section is no part of the liturgy and is therefore omitted by Justin. Justin 67: 3 is parallel to Didache 14, where different terminology is used to mark Sunday. Didache possesses no mention of reading, but elsewhere⁴ prophets and apostles are allowed absolute authority in teaching, and prophets are not obliged to conform to set prayers at the eucharist⁵. By Justin's time, no doubt, the Christians had to

¹ Did. 9: 2, 3, 4; 10: 2, 4, 5.

² Euseb. H. E. 4: 18: 8.

³ Just. Dial. 82.

⁴ Did. 11: 7, 11.

⁵ Ibid. 10: 7.

be content with records of apostolic and prophetic utterances. The confession of sins in the Didache is paralleled by the reproof and exhortation given by the president in Justin's account. From 67: 5 onwards Justin is recapitulating, as is shown by his remark "as we have said before" (*ὡς προέφημεν*). The president still possesses the prerogative of extempore prayer, which was assigned to prophets in the Didache.

From this comparison of the two texts it can be seen that when the explanatory matter is removed Justin follows the Didache closely in subject matter. The noticeable lack of verbal borrowing may be explained by the wide difference of purpose of the two works. Justin would have to paraphrase much which would be familiar to Christians but unintelligible to the pagans for whom the First Apology was intended. In view of the fact that Justin probably inherited his liturgy from the church in Samaria, it seems that he is dependent on the Didache for his description of Christian worship.

The *Epitome* of Lactantius, *Divinae Institutiones*

J. STEVENSON, Cambridge

The fourth century of our era was one in which *Epitomes* flourished. It has recently been pointed out¹ how the barbarians who began to play a greater and greater part in the affairs of the Empire, and who were by no means averse to Romanization, required short and succinct accounts of Roman history to cover their ignorance of the civilisation of which they had entered the service.

The need for abridgments had already been felt among Christians. In the third century Cyprian had produced his three volumes of biblical *testimonia* for Quirinus; his idea being that, with a selection of passages from Holy Scripture to read, a Christian might better remember the contents: *subtiliore compendio id quod legitur tenax memoria custodit*², or as Cyprian says at the beginning of the third book, *ut animus deo deditus non longis aut multis librorum voluminibus fatigetur*³. As is well known, this book was one of the principal sources of Lactantius for Holy Scripture in his *Institutes*.

All this has however little to do with the *Epitome* of the *Institutes*. Lactantius himself says that he produced the *Epitome* a considerable time (*iamprius*) after the *Institutes*, i. e. about 5 years⁴, which would bring its date to about 317. He did so at the request of one Pentadius (whom he calls *frater*), adding that he believed that Pentadius wished to have a work of Lactantius dedicated to him. Perhaps by this time Lactantius held such a position that a man would feel honoured to be mentioned in one of his works. There can be no doubt that Lactantius had a high

¹ A. Momigliano (ed.), in *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, pp. 85 ff.

² Cyprian, Prefatory letter to Book I (Hartel, CSEL I, p. 36).

³ Hartel, *ibid.*, p. 101.

⁴ Cf. *Studia Patristica*, I, 1957, pp. 676–677.

opinion of his *Institutes* written *ad inlustrandam veritatem religionemque*, and designed so to affect the reader *ut nec prolixitas pariat fastidium, nec oneret ubertas*¹; he regarded them as being divinely inspired².

If we consider the position of Lactantius, now an elderly man, about 317, we can see that it is around this time that we must place his activity as teacher of Crispus, son of Constantine³. He was, then, a person with whom one might wish to claim acquaintance. But during his lifetime he had served his friends well by dedicating works to them⁴; the *Institutes* is an exception, but we may remember that at some stage Lactantius inserted complimentary references at various points to Constantine himself.

In the *Epitome* Lactantius translates into Latin passages quoted from Greek authors that remained in Greek in the *Institutes*. The word *ἀνθρώπος* is the only Greek word that survives in the *Epitome*, apart from the titles of books; two other Greek terms that do not occur in the *Institutes* are transliterated into Latin⁵. It looks as though the author had Western readers in mind, and perhaps those who belonged to circles around the court. But whatever its origin, no distinguished future awaited the *Epitome*. Jerome is the only subsequent author who mentions it (in his list of Lactantius' works), and the *expilatores*, who used Lactantius, do not appear to have used the *Epitome*, if we except one somewhat doubtful reference in Prudentius⁶. Nor has it the strong MS. tradition of the *Institutes*.

Lactantius saw the difficulty in making an abridgement. He was afraid that the result would not be full enough, or clear enough. He determined to omit *argumenta plurima*, and the quotations by which he proved his case, which, he remarks,

¹ *Epit.*, Praefat. 1, cf. *Inst.* IV, 5, 2.

² *Inst.* V, 4, 7.

³ Jerome: *De Vir.* III. 80, *Chronicle ad ann. Abr.* 2333, i. e. A. D. 317.

⁴ Demetrian in the *De opificio Dei*, Donatus in the *De ira Dei* and the *De mortibus persecutorum*; cf. the names of friends and correspondents given in Jerome, *De Vir.* III. 80.

⁵ *Agonem*, *Epit.* 24, 11; 68, 4: *Polyandrium*, *ibid.*, 67, 7 (cf. *Ezekiel* 39, 11. The word occurs in the LXX in other passages of the O.T., see Hatch and Redpath, *Concordance to the Septuagint*, s. v.).

⁶ *Epit.* 48, 10–11, Prudentius, *Apoth.* 771–772; S. Brandt, *De Lactantii apud Prudentium vestigiis*, p. 12 (*Festschrift des Gymnasiums in Heidelberg* (1894)), has no doubt about the reference.

could fill a book by themselves. But his aim "to bring truth into the light" was the same as that in the *Institutes*¹.

The extent of the abridgement involved is that the *Epitome* is about $\frac{1}{8}$ of the length of the *Institutes*, and that if we take the seven Books of the latter separately, we can see that he gave proportionately more space to Book I (*De falsa religione*) than to any other (about $\frac{1}{5}$ of the whole *Epitome*). Books III, IV, VI and VII have about their proper proportion, and Books II and V have each about $\frac{1}{10}$ of the whole. This is caused in part for Book V by the omission of the 'historical introduction' dealing with the outbreak of the persecution in Bithynia, and the reasons that stirred Lactantius to write. Similarly we may note that he omits the comparison between Cicero and himself in Book I. In this sense the *Epitome* is depersonalised, but on the other hand Lactantius never forgot his dedication to Pentadius and on several occasions he returns to him, by addressing him in the second person².

R. Pichon thought³ that the *Epitome* was designed not to convince pagans but for Christian readers. The reasons given by him would appear to have some weight, and agree with the theory set forth above of the position of Lactantius at the time of writing.

The following are a few examples of Lactantius' methods of abridgement. It is obviously impossible to go over the whole of the *Epitome* here, and the examples are taken from different subjects and different sections of his work.

1. *Inst.* I, 2 (32 lines of printed text in CSEL); *Epit.* 1 (12 lines of printed text).

The first problem with which Lactantius dealt was whether there was divine Providence or not. In the *Institutes* he named Democritus, Epicurus, Protagoras and Diagoras as doubters or deniers, who have been refuted by other philosophers, particularly by the Stoics and by Cicero, by the general consent of mankind, and by the spectacle of creation. He excused himself from a general discussion on the ground that it had often been done before and the subject would occur from time to time in

¹ Praef. 1, 4.

² *Epit.* 5, 4; 38, 1; 48, 8; cf. J. R. Laurin, *Orientations maîtresses des Apologistes chrétiens de 270 à 361*, p. 342.

³ Lactance, p. 154-156. Laurin, *op. cit.*, p. 341, thinks that «Les additions semblent convenir mieux, mais non exclusivement, aux Chrétiens».

the course of his work (9 sentences). In the *Epitome* he succeeds in telescoping this material into 5 sentences and 12 lines of text. He really omits only the very last point: the rest of the material is cleverly abridged: the opponents are lumped together as the *schola Epicuri*, the refuters as *doctissimi viri*.

2. *Inst.* III, 2, 3-4, 1; *Epit.* 25, 4-26, 6.

Early in Book III (*De falsa sapientia*), Lactantius says that philosophy is *studium sapientiae*¹. But in the corresponding part of the *Epitome* he goes back to the literal meaning and writes *amor vel studium*. He then deals briefly with *amor* and *studium*, though in the *Institutes* he had never mentioned *amor* at all. The two elements in philosophy are *scientia* and *opinio*, and both of these were demolished by pagan thinkers, the first by Socrates and the Academy, the second by the Stoics. In the *Epitome* Lactantius brings forward from a later chapter of the *Institutes*² a dictum of Cicero's, *sapientia est divinarum et humanarum rerum scientia*, which forms the text, so to speak, on which he writes the 42 lines (27 sentences) that he devotes to his purpose. He really does not attempt to argue, as he had done in the *Institutes*, where similar material gets 94 lines (48 sentences).

3. *Inst.* IV, 12-14; *Epit.* 38, 8-39, 7.

As Lactantius is an expounder of Christianity, it may not be inapposite to look at his handling of the Incarnation. In the *Institutes* he had begun by arguing that amid living creatures it is well known (*omnibus notum est*) that conception could occur without intercourse, *vento et aura*, as Vergil wrote in the *Georgics*³; doubt was unreasonable in the case of the Virgin Birth⁴. He then goes on to use testimonies from Scripture, Hermes Trismegistus, Apollo of Miletus and the Sibyl. It will be remembered that he had declared his intention of cutting out *exempla* and it is interesting to see how he reduces what he writes on this subject from 296 to 25 lines, of which the bulk are quotations from the O.T. In the *Epitome* he omits entirely the argument from the animals, and goes on to quote seven testimonies from Scripture, from Solomon (apocryphal), Isaiah (3), Jeremiah (2, though one is really from Baruch), and one from Moses (Numbers 24, 17). These were all

¹ Cf. Cicero, *De officiis* II 2, 5, *Tusculan Disp.* V 3, 9; cf. *Inst.* III 13, 10.

² *Epit.* 26, 2, *Inst.* III 13, 10.

³ Cf. *Georg.* III 274-275.

⁴ *Inst.* IV 12, 1-2.

in the *Institutes*, but of passages used in that work Lactantius has abandoned two passages from the Psalms, four from Isaiah (including "unto you (us) a child is born" . . .) and one from Daniel (the Son of Man). He has done this simply by excision; all these passages come together in the *Institutes*¹, where Lactantius also added considerable explanation of the passage from Daniel. But later in the *Epitome* he used the two passages from the Psalms, and the one from Daniel in a different context, that of the Ascension². All the non-Scriptural testimonies and the discussion of these, which occupied considerable space in the *Institutes*, are abandoned.

4. *Inst.* V, 14, 3-6, 16, 1-17, 14; *Epit.* 50, 8; 51, 2-5.

In Book V of the *Institutes* (*De iustitia*) Lactantius had taken as his starting point the events in Nicomedia when persecution began in 303. As has already been said, all that account is omitted in the *Epitome*, but Lactantius continues to speak of persecution in the present tense³, though it is clear that the persecutors had perished⁴. Now to come to the question of Justice. In Book V Lactantius had given an account based on Cicero (and Lucilius) of the famous embassy of Carneades and other philosophers to Rome in 155 B.C.⁵ The story is of course well known, how the philosopher spoke one day in praise of justice, and on the following day refuted his own arguments. Lactantius dealt with Carneades' attitude at considerable length and used long quotations from Cicero (*De republica*) to illustrate it. In the *Epitome* no reference is made to the embassy, and the passages of Cicero are briefly paraphrased without Cicero being named as the source.

5. Book VII of the *Institutes* concluded with an account of the end of the world which Lactantius thought would take place in not more than 200 years⁶. His story is a complicated one into which he brought all the weight of prophecy that he could assemble, from Scripture, the Sibyls, Hermes Trismegistus, and even more remote authorities like Hystaspes. He says in the *Epitome* that he gives the prophets' testimonies *nuda* and that

¹ *Inst.* IV 12, 7-13, 9.

² *Epit.* 42, 4-5.

³ *Epit.* 47, 2-48, 4.

⁴ *Epit.* 48, 5. There are also four cases where the text of the *Epitome* agrees with the *De mortibus persecutorum* rather than with the *Institutes*.

⁵ *Inst.* V 14, 3-5; 16, 1-13; 17, 9-14.

⁶ *Inst.* VII 25, 5.

one must consult Scripture for their actual words¹. If the account in the *Institutes* is a true account of what would come to pass, it is clear that the *Epitome* must fail, as in 5 pages² instead of 43 some steps in the process have got to be omitted, and the participant in these apocalyptic throes, dependent on the *Epitome* alone, would find things happening that he did not expect, e. g. when the end is imminent, a great prophet is to be sent by God³. But this is left out in the *Epitome* and Lactantius goes on to the next wicked king who is to arise *inter haec mala*, and to whom is transferred one of the prophet's characteristics *in the same words*, *accipiet potestatem mirabilia faciendi*⁴. But there is a far more interesting omission.

A most important point in the account in the *Institutes* is that the coming of the end is bound up with the fall of Rome⁵ (*horret animus dicere*), and a coming triumph of the East. There was support for the view that Rome was in a state of decline from Florus (whom Lactantius quotes⁶, though he believed that he was quoting Seneca), and from the Sibyls and Hystaspes. Rome also stood alone between us and the end⁷. But all this is left out of the *Epitome*, and in addition Lactantius does not say anything about the 200 years. Now it would have been quite impossible to abandon eschatology, but to put it in this way in the early years of Constantine's triumph, in circles closely connected with the Emperor, would have been at the least tactless. Constantine's programme shows no apprehension of the end; in any case one of the signs of the end was a general upsurge of wickedness⁸, which could hardly be applied to those very years in which Lactantius was commemorating a great defeat of wickedness in the deaths of the persecutors: *ut pacem post annos decem plebi suae datam confirmet in saeculum*⁹.

There are certain additions to the *Epitome*. Notwithstanding his reduction of the number of quotations there are new ones

¹ Epit. 66, 8.

² I. e. of CSEL.

³ Inst. VII 17, 1–3.

⁴ Inst. VII 17, 1, Epit. 66, 8.

⁵ Inst. VII 15, 11–19.

⁶ I. c. 14.

⁷ As Tertullian had said, long previously.

⁸ Inst. VII 15, 7–10; Epit. 66, 1.

⁹ The concluding words of the *De mortibus*.

from Vergil, Ovid and Horace. These cannot be regarded as other than simple literary embellishments, showing how easily these came to Lactantius' mind. Similarly a quotation from Terence, used twice in the *Institutes*, is used twice in the *Epitome*, once in a different context. Clearly it was a favourite with Lactantius, from the *Andria*: *Veritas odium parit, ut ait poeta quasi divino spiritu instructus*¹. That is used three times, appropriately, to deal with the hatred of pagans for Christians, the fourth time it is used (in the *Epitome*) to enforce the precept that one should not lie even in jest, because eventually *veritas non odium pariet, ut ait poeta, sed gratiam*.

There are besides a few further quotations from or reminiscences of Scripture. There are several new quotations from Hermes Trismegistus, showing that Lactantius continued his interest in Hermes as an authority, the extent of which was demonstrated by Dr. Wlosok in her recent book². But more important than these is his additional material on philosophy. Lactantius is at best only a marginal philosopher. Now however we find him introducing a long quotation from Aulus Gellius³, an author with whom he had only the slightest connexion in other works, and never quoted *verbatim*, about the views of Chrysippus on the necessary existence of evil. This quotation embodies one from Plato's *Phaedo*, and it is interesting to note that in the *Epitome* Lactantius introduces five new passages of reminiscences from Plato. His knowledge of Plato at first hand was minimal, nor do the passages really extend it. Referring to Plato he says *sed haec alias latius*⁴, but we do not know whether he ever attempted this work or whether he is merely referring to the *Institutes*. Three of them come from the *Timaeus* and may not take us any further than Cicero's version of that work. But there was interest in the *Timaeus* among Christians in the West, as is shown by Chalcidius' work upon it, a work with which Ossius of Cordova may not be unconnected⁵. This would bring us back to the kind of circles in which Lactantius may have been living.

¹ *Andria* I 1, 41; *Inst.* V 9, 6. Cf. V 21, 1, *ut est verissime dictum*: *Epit.* 47, 5; 59, 8.

² Laktanz und die philosophische Gnosis, Heidelberg, 1960.

³ *Epit.* 24, 5-9.

⁴ *Ibid.* 33, 5.

⁵ Cf. V. C. de Clercq, Ossius of Cordova, pp. 69-75, and Lactantius, *De opificio Dei*, 8, 10.

It also brings us to the Constantinian *Oration to the Assembly of the Saints* which reveals Lactantian arguments and which has also got some Platonic inspiration¹. *Sed haec (fortasse) alias latius.*

¹ De Clercq, op. cit. p. 62, n. 111.

Pseudo-Cyprian, *Aduersus Iudaeos*: the Oldest Sermon in Latin? ¹

D. VAN DAMME O. P., Louvain

The sermon *Aduersus Iudaeos* is one of the first treatises to be put falsely among the works of St. Cyprian. It is mentioned already in the famous Cheltenham List, which is to be dated almost certainly A.D. 365². It has not yet been studied thoroughly, and a good edition is still wanting³. Professor Othmar Perler, of the University of Fribourg (Switzerland), proposed to me two years ago that I should write a doctoral thesis on it. In the course of my studies I had the opportunity to gather some evidence which shows that our sermon is much older than was thought up to the present time, and that the chances are even that it is the oldest sermon still extant in the Latin language.

The evidence of the Cheltenham List makes A.D. 365 the terminus ante quem of our sermon. The comparison, however, of a passage of our sermon with a sentence of the *Scorpiace* of Tertullian shows that the latter was inspired by our sermon. So the sermon itself must have been written before the year 212⁴.

¹ This paper contains the partial results of a doctoral thesis, which I hope to publish in 1965 in the series 'Paradosis' of the University Press of Fribourg (Switzerland). Provisional title: *Pseudo-Cyprian, Aduersus Iudaeos. Gegen die Judenchristen. Die älteste lateinische Predigt*. It will contain a critical text of the sermon, with an introduction and a commentary.

² I prefer A.D. 365 to the currently accepted A.D. 359 for the reasons given by W. Sanday, *The Cheltenham List of the canonical books of the Old and the New Testament and the Writings of Cyprian*, *Studia Biblica et Ecclesiastica* 3, Oxford 1891, p. 221.

³ The quotations from *Aduersus Iudaeos* are taken from the edition of W. Hartel (CSEL 3, 3, 133–144). At the moment, two editions are in preparation: one by Dr F. G. Dierckx for the *Corpus Christianorum*, and one by myself as a part of my thesis.

⁴ See the chronological list of the works of Tertullian in *Corpus Christianorum* 2, p. 1628.

Aduersus Iudaeos 2
(CSEL 3, 3, 133–144)

David oderant quoniam Christum canebat:
Saul extollebant (quoniam Christum . . .
Heliam fugabant) quoniam Christum loque-
batur¹:

Cham seruabant,

nihil enim de Christo loquebatur.

Hieremiam lapidabant Christum uaticinan-
tem:

Ananiam diligebant Christum aduersantem.

Esaiam secabant Christum uociferantem:

Manassen magnificabant Christum perse-
quentem.

Ioannem interimebant Christum demon-
strantem:

(.)

Zachariam trucidabant Christum diligentem:

Iudam diligebant Christum tradentem.

Tertullianus, *Scor-*
piace 8, 3 (Corp.
Chr. 2, 1082–1083
= V 161, 1–5)

David exagitatur,

Helias fugatur,

Hieremias lapidatur,

Eseias secatur,

Zacharias inter altare
et aedem trucidatur
perennes cruoris sui
maculas silicibus as-
signans,
ipse clausula legis et
prophetarum nec pro-
phetes, sed angelus
dictus (Mt. 11, 9–
Lc. 7, 26) contumelio-
sa caede truncatur in
puellae salticae lucar.

¹ I restored *Heliam fugabant* conjecturally from the Tertullian parallel. The Hartel text renders lines 2, 3 as follows:

Saul extollebant quoniam Christum non loquebatur:

Samuelem respuebant quoniam Christum loquebatur.

This however is a conflation of two variant readings of the same verse. Both are corrections of the reading of T (Vat. Reg. Lat. 118; s. IX):

Saul extollebant quoniam Christum loquebatur.

One series of manuscripts added *non* to *loquebatur*, the other changed *Saul* into *SAMUeLem* and *extollebant* into *respuebant*.

There can be no doubt about the direct interdependence of both texts. First of all the correspondence of the underlined verbs witnesses to this¹. There is also the unusual fact that *Hieremias* is placed before *Esaias* in both texts. That Tertullian borrowed from *Adversus Iudaeos* is shown by the fact that he changes the sequence *Ioannes-Zacharias* and gives to it a commentary which justifies that improvement. When he says that John the Baptist is *not* a prophet, *but* an angel, he goes farther than the Gospel text which inspired him. Mt 11, 9-Lc 7, 26 say only that he 'is a prophet, and more than a prophet'. Moreover, he points out that John is the *clausula* of the Law and the Prophets. Therefore his commentary is to be seen as a polemic against his source, which in placing John the Baptist before Zacharias, makes him a prophet among the others. So the text of Tertullian can be easily explained as a borrowing from *Adversus Iudaeos*, and it is unthinkable that the latter should have borrowed from Tertullian. The only possible alternative is the dependence of both on a common source. But in that case this source must have been in Latin. Now there is some evidence that *Adversus Iudaeos* borrowed this passage from a Greek source. The passage quoted above is introduced by a sentence, which says that the Jews have accepted, among the prophets, the *insimulatos et infidos et mendaces et contrarios Christi* (2; 135, 7. 8). The word *insimulatus* is a Graecism, and can be explained only as a translation of ὑποκρινόμενος². Moreover, a retranslation into Greek of this series of adjectives would give a perfect rhyme:

ὑποκρινόμενους καὶ ἀπίστον
καὶ ψευδομένους καὶ ἀντιχριστοὺς.

Up to the present time, our sermon has been considered as a highly emotional series of invectives against the Jews, followed by a cordial invitation to conversion and baptism. The earlier part, however, is a commentary on two Gospel parables: the one of the wicked husbandmen, and the other of the nuptial feast. The sermon follows step by step the Gospel narration, nor do the polemical elements in it exceed those present in the Gospel. The two parables themselves were borrowed from the Diatessaron.

¹ The only exception, *oderant* — *exagitatur*, can be explained easily by the fact that *odi* has no passive tense.

² *Adversus Iudaeos* is the only instance for this word quoted in the *Thesaurus Linguae Latinae* (VII, 1912, 60. 61). This seems to indicate that the author coined the word himself.

The two parables on which our sermon comments seem to have been read out before the sermon. Before any clear allusion to the Gospel text, we find the following sentence: *non enim tantummodo testes Domini inpugnauerunt, sed et ipsum Dominum perfidi coloni* (3; 136, 1). The word *coloni* could have been understood only in connection with the parable of the wicked husbandmen. Since this connection has not been given by the foregoing part of the homily, it must have been given by the reading out of the parables before¹. So possibly our sermon took place during a liturgical service. In that case, our sermon would be the only direct witness to the liturgical use of the Diatessaron in the western Church.

The really polemical point of our sermon is not this early section. Rather it is the part which has hitherto been considered a friendly invitation to baptism. It is this part, in fact, which is the hardest and most pitiless section of the sermon. After having shown that the Jews are disinherited, but nevertheless accepted by the mercy of Christ, the preacher describes the baptism of a Jew. This description is modelled upon the condemnation of a criminal. The preacher uses a peculiar translation of Is. 2, 4: *et iudicabit in medio gentium et corripiet plebem multam* (9; 142, 14. 15), and understands it as follows: "He (God) will judge in the midst of the Gentiles and condemn the numerous People (i. e. the Jews)". Accordingly, the baptism of a Jew is pictured as follows: *correptus ergo Israel sequitur iniecta manu ad lauacrum* (10; 143, 17. 18). The word *correptus* is an allusion to the quotation mentioned above, and the *manus iniectio* is, in Roman court procedure, a ritual act by which the accused is forced to present himself to the court². The fulfilment of the prophecy becomes complete by the fact that the Jew is baptised in a congregation which for the main part consists of gentile Christians. So baptism becomes an act of God by which he condemns the Jews in the midst of the Gentiles. Through baptism, the perpetual humiliation of Israel is irrevocably sealed: *discunt qui olim docebant et iubentur qui praecipiebant* (10; 143, 22–144, 1). Concretely that means that, in spite of the claims of the Jews, even an illiterate Gentile could teach them the Scripture, since the Jews have not

¹ The versions of the Diatessaron in Latin, Dutch, Venetian and Persian give both parables the one after the other, as in Mt 21, 33–22, 14, so that they could have formed a single pericope.

² See M. Kaser, *Das römische Privatrecht*, München 1955, I, p. 134f.

understood the spiritual meaning of it¹. The general conclusion of the sermon is: *sic Dominus florere uoluit gentes* (10; 144, 2). Obviously, a Jew could not have been invited to conversion in that way. The only possible meaning of this passage, and consequently of the whole sermon, is a polemic against Jewish Christians, that is to say, already converted Jews. In addition, two biblical quotations in our sermon condemn respectively the Jewish food observances² and the Jewish feasts³. As the background of our sermon we should see, consequently, the attempt of converted Jews to impose Jewish observances on the congregation. So the sermon finds its historical context in a time in which the local churches could have consisted of both Gentiles and Jews, in which the latter had a real and strong influence⁴.

Only this interpretation enables us to understand all the elements of our sermon. First of all we understand why the preacher stresses so emphatically the necessity of faith. When he, at the beginning of the sermon, says: *aurium officium est indifferenter pariter uana atque utilia perspicere, fidei autem non nisi quae probauerit credere* (1; 133, 5-7), it is certain that he has in mind heterodox influences to whom his hearers are subjected; and when he, some lines below, points out that even an illiterate believer, with the help of the Holy Ghost, must be able to understand *quod hereditas gentibus contributa est* (line 18), viz. that the inheritance has been given to the Gentiles, then it becomes certain that these heterodox influences are forthcoming from the Jews, who still claim to be the people elected. On the other hand, if this menace was coming from Jews from outside the Church, he would not have had any reason to speak about baptism as the condemnation of Israel.

The theology of the sermon is rather disappointing, and can be defined adequately as *fides quaerens ius*. The point of it is the replacement of the Old by the New Testament. Since the author knows the word *testamentum* only in the meaning 'last will and

¹ Cfr. 8; 142, 5-7; 9; 143, 5-7; 10; 143, 8-17.

² Gen. 9, 3 (2; 134, 10-12): *omnis res cibus uobis, quasi pabulum olerum, excepta carne in sanguine uitae*.

³ Is. 1, 13-14 (5; 137, 20-138, 1): *numenias et sabbatum et diem magnum non patior: ferias et ieiunium execratur anima mea*.

⁴ Justin, Dialogue 47 (Otto II, 158 C) seems to be the last to make an allusion to this kind of difficulties with Jewish Christians. Consequently our sermon can hardly be much later than the second half of the second century.

testament', he sees the validity of the New Testament as depending upon the exact execution of the prescriptions of Roman testamentary law. Accordingly, Christ is said to 'write' the New Testament, in which he gives the *possessio bonorum suorum*¹ to the Gentiles (7; 140, 16. 17), and to have it sealed by seven spirits (5; 138, 6. 7)². After the resurrection, he opens the testament (*ibid.*, 1. 10) in the capacity of an executor; by this action the election of the Gentiles becomes a fact³. In this context, there is a special interest in the sentence: *hic est qui rupit uetus suum testamentum et scripsit nouum* (7; 114, 15. 16). From the time of Tertullian onwards the expressions *uetus* and *nouum testamentum* have had the meaning, still current today, of 'books of the Old and the New Testament'⁴. So such a formula as *rupit uetus testamentum* would hardly have been acceptable after his time; it would be taken to imply the rejection of the whole of the Old Testament Scripture⁵.

As for the specifically Christian terminology of the sermon, it consists, with few exceptions, of words found already in the Latin translation of the letter of Clement and in the works of Tertullian. On the other hand some peculiar expressions do seem to point to an earlier stage of development. Christ is called the *unicus et primarius filius* of God (5; 138, 2). The expression *conuertere mentes* (8; 141, 16. 17) shows that *conuertere* does not have already the specifically Christian meaning. The strangest example is the use of the word *machina* in the meaning of 'ark', designating not only the ark of Noah⁶, but also the ark of the covenant⁷. The preacher seems to avoid the use of the obvious *arca* because of its meaning then current of 'treasury'⁸. He says

¹ See M. Kaser, o. c. I, p. 565.

² *Ibid.* p. 569–570.

³ *Ibid.* p. 578.

⁴ Tertullian, *Adversus Marcionem* IV, 1: ... *alterum alterius instrumenti, vel quod magis usui est dicere, testamenti*. Cfr. W. C. van Unnik, '*Ἡ πρώτη διαθήκη*', *Studia Patristica* IV, Berlin 1931, 212–217.

⁵ Later authors developed the same idea much more prudently. See e. g. Victorinus of Pettau, *Apoc.* 5, 2 and 6, 1 (CSEL 49, 62, 11–64, 8; 66, 18–21) and Lactantius, *div. inst.* 4, 11, 1–3 and 4, 20, 1–6 (CSEL 19, p. 304–305; 364–365).

⁶ *Fabrica in modum machinae* (2; 143, 6). The unbelievable clumsiness of this expression makes me think that the word *arca* has been intentionally avoided.

⁷ *Machina testamenti* (7; 141, 6).

⁸ Habel, *arca*: Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie* II, 1, 425–428.

indeed that the Jews have lost the inheritance of the *machina testamenti* (7; 141, 7. 8). If he had used here the expression *arca testamenti*, his hearers would have thought, possibly, that the 'last will' of Christ had something to do with money. This fear, however, could only be justified in the very earliest period of Christian Latin.

Attention has been drawn already by Jordan and Peterson to the profound literary affinities between our sermon and the extant works of Melito of Sardes¹. Since these affinities are merely literary, while the theology of both is independent, and even divergent², they cannot be explained by direct borrowing from each other. There are some similar correspondences between our sermon and the works of Irenaeus³. We should then conclude rather to a common source, which seems to have been a popular narration rather than a theological explanation of the History of Salvation⁴.

As for the possible author of our sermon, this must remain an open question. St. Jerome mentions only two latin authors before Tertullian: the Roman martyr Apollonius and Pope Victor⁵. The former almost certainly did not in fact write anything⁶, and we know too little about the latter's thought to ascribe our sermon with sufficient probability to him. Moreover, St. Jerome could not have had our sermon in mind when he wrote about Pope

¹ H. Jordan, Melito und Novatian, *Archiv für lateinische Lexicographie und Grammatik* 13, 1904, 59–68; E. Peterson, Pseudo-Cyprian, *Aduersus Iudaeos* und Melito von Sardes, in: *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg/Br. 1959, 137–145.

² Against E. Peterson, o. c. 144. For instance, the juridical speculations about the Old and the New Testament in *Aduersus Iudaeos* have nothing to do with Melito's approach to the same problem (Homily §§ 4–7. 41; Testuz 30–32. 70).

³ So e. g. there is an exact literal correspondence of the quotation of Gen. 17, 8: *tibi dabo hanc terram et semini tuo* (2; 134, 14–15) and the same quotation in Irenaeus, *Demonstratio* 24; God made man with his hands (2; 133, 19; cfr. *Demonstr.* 11); Christ opened the New Testament after the resurrection (5; 138, 9. 10; cfr. *Demonstr.* 8; 91; *Adv. Haer.* 3, 10, 5; 3, 17, 5; 4, 34, 3; 5, 9, 4; 5, 33, 1).

⁴ By this I mean a source which must have contained the complements in the form of anecdotes of the biblical narration, but which was not theologically elaborated, in order to account for the different theological explanations given by Melito, Irenaeus and Pseudo-Cyprian.

⁵ *De viris illustribus* 34; 42; 53 (PL 23, 682B; 691B; 698A).

⁶ Bonwetsch, Apollonius, *Realencyclopädie für prot. Theol. und Kirche* I, 1893³, 677–678.

Victor, since in his time our sermon was already ascribed to St. Cyprian. The use of the Diatessaron and the character of the biblical quotations seem, however, to point to Rome rather than to Africa.

Two New Documents of the Nestorian Controversy

A. VAN ROEY, Louvain

In the title of this paper mention is made of "two *new* documents of the Nestorian Controversy". The newness, of course, is only relative. Not only because these documents are new only to us, but also because even in this respect they are not completely new.

I. For a long time it has been a matter of common knowledge that some *Kephalaia* are attributed to Nestorius. In their catalogue of the Syriac Manuscripts of the Vatican Library Stephanus Evodius and Joseph Simonius Assemanus noted (in Ms. 179, fol. 104): *Eiusdem Nestorii, Tria de Christo Domino testimonia. Rursus ex capitibus variis eius. Adversus eos qui dicunt Christum esse tantum Deum*¹. Further, the *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* cites two extracts of Nestorius ἐξ ὧν ἐκτέπαστο (Loofs: ἐγράψαστο) κεφαλῶν², indicating that these extracts were still unedited. Friedrich Loofs edited both the texts of the Vatican manuscript and of the *Doctrina Patrum*³. In his opinion the extracts of the Vatican Library are authentic. Before he found these extracts he thought the fragments of the *Doctrina Patrum* could not be considered as genuine or, at least, were very doubtful (p. 66). However, the discovery of the Syriac fragments diminished his doubt concerning the authenticity of even the Greek extracts (p. 162).

The only thing I have to say about these *Kephalaia* is that I have in my possession a more complete text of them. It was given to me by the late J.-B. Chabot a few months before his

¹ St. E. Assemanus — J. S. Assemanus, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*, t. III, Romae, 1759, pp. 373—374.

² Ang. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. VII, Romae, 1833, p. 28. F. Diekamp, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, Münster i. W., 1907, pp. 304—305.

³ Nestoriana, Halle a. S., 1905, pp. 218—220, 371.

death. I was at that time working on a very similar text of Theodor Bar Kônî and when I showed my translation to the great expert of Syriac literature, he handed over to me his text of Nestorius, saying that it was too difficult for him to translate.

I can say little about the history of Father Chabot's manuscript. He himself did not remember exactly how it came into his possession. He assumed that it had been copied for him from a manuscript in the Orient by Father Giamil.

The title of these *Kephalaia* agrees with that given in Assemani's manuscript, but it is more complete. While in the Vatican manuscript we read only *Capita varia*, our text gives *Capita varia et quaestiones diversae sancti Nestorii*.

There are 36 chapters, most of them very short. The whole manuscript has only 24 pages. To give some idea of the content the easiest thing to do is enumerate the titles of the chapters.

1. *Quaenam datur differentia inter naturam et hypostasim?*
2. *Quaenam datur differentia inter compositionem, mixtionem et unionem?*
3. *Quomodo oportet intelligere hypostasim et personam?*
4. *Quod una est persona Christi.*
5. *Quomodo affirmatur dupliciter Filius?*
6. *De natura et de hypostasi.*
7. *Ad eos qui dicunt peccatum esse naturale.*
8. *De illo: "Verbum caro factum est".*
9. *De illo: "Spiritus Sanctus veniet et virtus Altissimi obumbrabit te".*
10. *De unitate Filii.*
11. *Quod non duos Filios esse dicimus sed quod unus est Filius.*
12. *De humanitate Domini Nostri.*
13. *Quare adoramus formam servi quin quartam personam introducamus in Trinitatem.*
14. *De eis quae a Deo data sunt naturae creatae.*
15. *De naturalibus et metaphoricis.*
16. *De baptismo.*
17. *Ad interrogantem: Quis est qui ambulat super aquas? (Loofs, Nestoriana, pp. 218-219.)*
18. *De illo: "Deus meus, Deus meus, quare dereliquisti me". (Ibid., p. 219, l. 10-17.)*
19. *Rursus de crucifixione.*
20. *Ad eos qui dicunt Patrem fecisse Filium.*
21. *Ad interrogantem: Genita est essentia annon?*

22. *Ad eos qui volunt dividere naturam Trinitatis.*
23. *Ad eos qui propter ordinem numeri inferiores faciunt Filium et Spiritum.*
24. *Ad Arianos.*
25. *Rursus ad Arianos.*
26. *Ad haereticum qui pati et mori facit Deum.*
27. *Ad Arianum dicimus . . .*
28. *Ad eos qui dicunt Christum esse tantum Deum.* (Loofs, *ibid.*, p. 218, l. 13–19.)
29. *Ad eum qui pati facit Deum.*
30. *Ad interrogantem: Passus est Filius annon?*
31. *Ad illud: "Pater qui misit me, maior me est."*
32. *Ad illud: Ingenitus est Pater secundum essentiam.*
33. *Ad illud: Non separantur secundum voluntatem et naturam hypostaseis Trinitatis.*
34. *Perfectam esse naturam humanam assumptam.*
35. *De ordine revelationum divinarum.*
36. *De virtute.*

The three extracts of the Vatican Library correspond to chapters 28, 17 and 18 of our text. It does not contain the two Greek texts of the *Doctrina Patrum*. Their absence confirms Loofs' doubts about the authenticity of these last texts. But it is open to doubt whether all the definitions given in the *Kephalaia* were the work of Nestorius, or even whether they go back to the early fifth century. It is interesting to notice that the *Kephalaia* include the long quotation from Theodore of Mopsuestia's treatise against Eunomius which was published by L. Abramowski from the Cambridge University Library manuscript Or. 1319¹. As far as I can see from A. E. Goodman's description of the *Kephalaia*² in this manuscript, our text is exactly the same.

II. The second document of the Nestorian Controversy I have to speak about is "newer" than the *Kephalaia* attributed to Nestorius. It is mentioned in a catalogue of manuscripts and by some authors³, but not a single fragment of it has been edited. It is a treatise of Theodotus of Ancyra against Nestorius.

¹ Ein unbekanntes Zitat aus Contra Eunomium des Theodor von Mopsuestia, in *Le Muséon* 71, 1958, 97–104.

² An Examination of some Nestorian Kephalaia (Or. 1319, University Library, Cambridge), in *Essays and Studies presented to Stanley Arthur Cook* (Cambridge Oriental Studies, n° 2), London, 1950, pp. 73–82.

³ For instance by A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn.

That it has not hitherto been edited is the more surprising as Theodotus was one of the most influential bishops of the Council of Ephesus and took a prominent part in the condemnation of Nestorius. In the lists of bishops at the Council he is always listed among the first; three of his homilies are reproduced in the Acts of the Council; together with Acacius of Melitene he had an interview with Nestorius on 20 June and so could testify at the first meeting of the Council, on 22 June, that the archbishop of Constantinople always held the same doctrine on Christ as he did in his letter to S. Cyril. "Nestorius, he said, was a friend of mine. Nevertheless I have to testify that even to-day he denies to God the human things done or spoken by Christ¹."

As we said, the Acts of the Council of Ephesus give three homilies of our author². In 1644 Fr. Combefis edited a homily *In S. Deiparam et Symeonem* under the name of Amphilochius of Iconium but, shortly afterwards, Combefis himself recognized this homily as being a work of Theodotus³. The same Combefis published, in 1662, in a Latin version, two other homilies of this Bishop of Ancyra⁴ and, in 1667, Cardinal Fr. Barberini edited for the first time the *Expositio symboli Nicaeni*, copied and translated by Lucas Holstenius in 1631⁵. All these works are reprinted, together with some other fragments, in PG 77, 1309-1432. Jugie⁶ and Aubineau⁷ published the Greek text of the two homilies given only in a Latin version by Combefis. Aubineau has promised a new homily on the baptism of Christ⁸.

To these works of Theodotus we can add now a more important one, preserved only in a Syriac manuscript written about the

1922, p. 161; M. Aubineau, Une homélie de Théodote d'Ancyre sur la Nativité du Seigneur, in *Orient. christ. per.* 26, 1960, 250.

¹ E. Schwartz, *Acta Conciliorum oecumenicorum*, I, I, 2, p. 38, l. 4-12.

² *Ibid.*, pp. 71-90.

³ Fr. Combefis, *SS. Patrum Amphilochii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreae Cretensis opera omnia quae reperiri potuerunt*, Parisiis, 1644, pp. 36-56.

⁴ Fr. Combefis, *Bibliotheca patrum concionatoria*, t. I, Parisiis, 1662, pp. 111-113, 199-204.

⁵ Fr. Barberini, *Theodoti Episcopi Ancyranus Expositio in Symbolum Nicaenum*, Romae, 1667.

⁶ M. Jugie, *Homélies mariales byzantines*, in *Patr. Orient.*, Paris, 1925, pp. 318-335.

⁷ M. Aubineau, *o. c.*, pp. 221-250.

⁸ *Ibid.*, p. 223.

middle of the seventh century, British Museum Additional MS. 17148, fol. 1-44¹.

Unfortunately, the manuscript is mutilated: of the 21 original quires, only the last eight remain. Thus the beginning of Theodotus' treatise, including the title and ascription of authorship, are missing. But in the colophon we read: *Expliciunt libri tres sancti Theodori episcopi Ancyrae adversus ea quae prave a Nestorio dicta sunt de oeconomia Salvatoris Nostri*. Possibly the title is more exactly given in the beginning of the third book (fol. 26r^b): *Rursus eiusdem liber tertius ἀντιρρήσεως adversus Nestorium*.

The treatise is divided into three books. The whole first book and a small part of the second are lost. As well as being divided into three books the whole work is disposed in 25 chapters. The manuscript starts in the eighth chapter. The second book extends to chapter 14 and the third includes chapters 15 to 25.

According to the colophon and the title of the third book the treatise is directed against the heresy of Nestorius. This is corroborated by the content. But it is not very accurate to say, as Wright did in his Catalogue, that the treatise is a *dialogue* between Nestorius and one of the orthodox. Nestorius is only represented by some quotations of his works and these quotations are refuted by an "orthodox", in just the same manner as S. Cyril did in his five books against the blasphemies of Nestorius.

The similarity between Theodotus' treatise and that of S. Cyril goes even further. When I first took up the manuscript, I was hoping for some new Nestorian texts. But my expectations were not realized! All the texts quoted and discussed by Theodotus are already known and have been published by Loofs (*Nestoriana*, Halle, 1905). They were already used by S. Cyril in his *Adversus Nestorium*. We can go even further: Theodotus gives the texts of Nestorius in exactly the same order as Cyril did in the first two books of his refutation.

Did Theodotus find the texts of Nestorius in this refutation or in some other florilegium made by Cyril? In the first case, Theodotus could not have written his treatise before the beginning of 430. In the second it could have been composed in 429². A *ter-*

¹ W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, t. II, London, 1871, pp. 717-718.

² B. Altaner, Patrologie, 5th edit., Freiburg i. B., 1958: „Fünf Bücher Adv. Nestorii blasphemias (430) gegen eine 429 veröffentlichte Predigtsamm-

minus ante quem is supplied by the fact that, so far as I can see at the moment, nowhere in the treatise does Nestorius appear as already condemned by the Council. So it must have been composed before the 22 June 431.

Many other questions arise about this new writing of Theodotus. Does it depend on the refutation of Nestorius made by Cyril? As I have said, all the texts criticized by Theodotus occur, and in the same order, in the two first books of Cyril's refutation. On the other hand the division into books is not the same in Theodotus' work as in Cyril's. Is the ascription of the treatise to Theodotus in our manuscript authentic? This can only be answered by a comparison with the other works attributed to the Bishop of Ancyra. Can the testimony of Gennadius of Marseille on Theodotus be put forward to prove the authenticity of our treatise? The continuator of S. Jerome's *De viris illustribus* writes in his 56th chapter: *Theodorus, Ancyranus Galatiæ episcopus, scripsit adversus Nestorem, Ephesi positus, librum redargutionis et confutationis, dialectica quidem arte ordinatum, sed auctoritate Sacrarum Scripturarum detextum. Multis enim adsertionibus usus est, antequam Scripturarum testimonia poneret*¹. This description of a book of Theodotus against Nestorius accords very well with our treatise, in any case much better than the three homilies copied in the Acts of Ephesus or the *Expositio Symboli* which have both been identified with the work mentioned by Gennadius. *Dialectica quidem arte ordinatum* and even *auctoritate Sacrarum Scripturarum detextum* fit the new work very well.

If Gennadius was actually speaking with reference to our treatise, *Ephesi positus* must be understood to mean that Theodotus wrote his book against Nestorius when he was already at Ephesus, but before the Council started.

I have already translated both the texts of Nestorius and Theodotus and hope to publish them as soon as possible.

lung des Nestorius gerichtet". According to Loofs, *Nestoriana*, p. 21, Cyril wrote these books "im Frühjahr 430".

¹ Edit. E. C. Richardson, TU, 14. Band, Leipzig, 1896, p. 80. *Theodorus* probably to be emended into *Theodotus*.

Zur Überlieferung einiger Reste früher jüdisch-hellenistischer Literatur bei Josephus, Clemens und Euseb

N. WALTER, Naumburg (S.)

Von der frühen jüdisch-hellenistischen Literatur sind nur wenige Schriften vollständig auf uns gekommen, nämlich entweder dadurch, daß sie in die Septuaginta Aufnahme fanden – wie etwa die *Sapientia Salomonis* –, oder doch im Zusammenhang mit der Septuaginta, gewissermaßen als Anhang oder Begleitschreiben zu ihr, wie der sogenannte Aristeas-Brief. Die Bücher derjenigen Autoren, die unter eigenem Namen und in Anlehnung an griechische literarische Vorbilder schrieben, sind uns verloren – bis auf das Werk Philons von Alexandrien, das auf dem Wege über die Bibliothek des Origenes und seiner Nachfolger in Caesarea¹ in weitem Umfange erhalten geblieben ist, und die Bücher des Josephus, die ebenfalls nur durch den Eifer christlicher Abschreiber überliefert sind.

Doch auch von einigen älteren Schriftstellern sind uns durch Clemens von Alexandrien und Euseb von Caesarea Reste und Spuren aufbewahrt worden, die zeigen, daß es schon im 2. und 1. vorchristlichen Jahrhundert eine nicht geringe Anzahl von jüdischen Hellenisten gab, die sich um einen engen Kontakt mit der griechischen Literatur in ihren verschiedensten Formen bemühten. Nicht nur ein Thora-Erklärer Aristobulos, mehrere Historiker und Chronographen wie Demetrios und Eupolemos, sondern auch ein Romanschreiber Artapanos, zwei epische Dichter – Theodotos und Philon – sowie Ezekielos, der Verfasser eines Dramas über den Auszug aus Ägypten im Stil der Tragödie, sind uns in mehr oder weniger langen Auszügen be-

¹ Euseb gibt in seiner Kirchengeschichte (HE II 18) eine umfassende Liste der Schriften Philons, die offenbar vom Bestand der ihm zur Verfügung stehenden Bibliothek ausgeht. Auch die handschriftliche Überlieferung der Werke Philons weist auf Caesarea zurück (vgl. L. Cohn, *Philonis Alexandrini opera I*, Berlin 1896, S. III f.).

kannt. Aber schon die Kirchenväter hatten diese Werke (bis auf das Buch des Aristobulos) nicht mehr direkt vor sich; auch sie waren schon auf das angewiesen, was ihnen der Sammelfleiß des Alexandros Polyhistor vermittelte. Dessen Buch *Περὶ Ἰουδαίων* hat Euseb in seiner *Praeparatio Evangelica* über Seiten hin ausgeschrieben (PE IX 17–37); aber auch Clemens kannte es und hat es in geringerem Umfang benutzt¹. Offenbar ist es aus dem Bestand der christlichen Katechetenschule in Alexandrien mit der Bibliothek des Origenes nach Caesarea gelangt, wie Entsprechendes auch für die Thoraauslegung des Aristobulos, den Aristeas-Brief, das Werk Philons und anderes mehr anzunehmen ist.

Es ist überraschend, daß die Kenntnis von fast einem Dutzend Namen jüdischer Schriftsteller nur dadurch erhalten blieb, daß ein heidnischer „Grammatiker“, eben der Polyhistor, um die Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. unter seinen zahlreichen Sammelwerken auch eines über die Juden verfaßte. Wo das geschah, wissen wir nicht – vermutlich aber in Rom; es ist erstaunlich, daß ihm dort die Originalschriften, teils alexandrinischer, teils aber auch palästinischer Herkunft, und zwar aus jüdischen wie aus samaritanischen Kreisen², zur Verfügung standen³. Fast noch überraschender ist es freilich, daß der jüdische Historiker Josephus, der eineinhalb Jahrhunderte später ebenfalls in Rom schrieb, von all dieser Literatur offenbar recht wenig gewußt und auch das Buch des Polyhistor über die Juden nicht gekannt hat, während es doch den christlichen Gelehrten in Alexandrien noch ein weiteres Jahrhundert später vorlag. Man wird annehmen müssen, daß die christliche Katechetenschule dieses Buch von der jüdischen Gelehrtenschule Alexandriens sozusagen in Erbfolge

¹ Einige seiner Benutzungen des Polyhistor lassen sich nur durch Vergleich mit Eusebs langem Exzerpt als solche erkennen.

² Als Samaritaner müssen mindestens der Verfasser eines Epos über Sicheim, Theodotos, und der Autor eines fälschlich mit Eupolemos' Namen versehenen Fragments (bei Euseb, PE IX 17) gelten.

³ J. Freudenthal (*Hellenistische Studien I–II*, Breslau 1874/75) hat die Hypothese aufgestellt (S. 102f.), der Polyhistor habe bei einem Ägyptenbesuch eine Sammlung pro- und antisamaritanischer Schriften kennengelernt, die anlässlich eines jüdisch-samaritanischen Streitgesprächs vor Ptolemaios VI. Philometor zusammengestellt worden sei; doch lassen nur sehr wenige Fragmente eine deutliche Tendenz in dieser oder jener Richtung erkennen. Den Ägyptenbesuch hält immerhin auch F. Jacoby (*Die Fragmente der griechischen Historiker*, IIIa, Leiden 1943, S. 253, 36ff.) für möglich.

übernommen hat, während Josephus zu den jüdischen Gelehrten Alexandriens offenbar keine engeren Beziehungen hatte¹.

Nun ist aber die Meinung, Josephus habe des Polyhistor *Περί Ἰουδαίων* nicht gekannt, keineswegs unbestritten; vielmehr wird meist das Gegenteil vorausgesetzt². Als Beleg dafür gilt ein kurzes Zitat aus dem Buch eines Kleodemos Malchas, das Josephus (*ant.* I 239) ausdrücklich aus einer Schrift des Alexandros Polyhistor zitiert; leider gibt er dabei den Titel der betreffenden Schrift nicht an³. Dasselbe Kleodemoszitat bietet auch Euseb, und zwar an geeigneter Stelle⁴ mitten unter den Auszügen aus des Polyhistor *Περί Ἰουδαίων*, aber mit der ausdrücklichen Angabe, daß er diese Auszüge unterbreche und das Folgende aus Josephus ausschreibe (PE IX 20, 2–4). Die Auskunft Freudenthals, Euseb habe das Zitat sehr wohl auch in *Περί Ἰουδαίων* gefunden, habe es aber aus Josephus abgeschrieben, um so die Zahl der angeführten Autoritäten erhöhen zu können⁵, ist zu gesucht – ein Heide war für Euseb in diesem Falle ein willkommenerer Zeuge als Josephus –; man wird es dem Euseb glauben müssen, daß das Zitat aus Kleodemos tatsächlich nicht im Buch über die Juden stand. Wo sonst, läßt sich natürlich nicht mit Sicherheit sagen; A. v. Gutschmid⁶ hat auf die *Λιβύη* geraten, und das bleibt aus inhaltlichen Gründen, die hier nicht erörtert werden können, immer noch das Wahrscheinlichste⁷.

¹ Josephus kennt Philon als großen Gelehrten (*ant.* XVIII 259f.), zeigt aber keine Bekanntschaft mit seinen Werken (gegen Freudenthal S. 218 vgl. G. Hölscher, PWRE IX Sp. 1964, 59ff.). – Wie weit Josephus den einen oder anderen der vom Polyhistor exzerpierten Schriftsteller direkt kannte, kann hier nicht untersucht werden (vgl. dazu Hölscher, a. a. O. Sp. 1963f.).

² So von Freudenthal (a. a. O. S. 12–15, 33f. u. ö.; doch vgl. auch S. 170f. Anm.), E. Schürer (Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III, 4. Aufl., Leipzig 1909, S. 469) und anderen; umgekehrt z. B. Hölscher (a. a. O. Sp. 1968 Anm. 1).

³ Es ist dies die einzige Erwähnung des Polyhistor bei Josephus; an einer weiteren Stelle (*ant.* I 118) könnte man die Benutzung der *Χαλδαίων* des Polyhistor durch Josephus vermuten, wenn nicht das Sibyllinenzitat, um das es sich dabei handelt, im Text des Polyhistor erst nachträglich eingefügt ist (dies nimmt Jacoby, a. a. O. S. 254, 18f., an).

⁴ Nämlich am Ende derjenigen Exzerpte, die von Abraham handeln.

⁵ So Freudenthal, a. a. O. S. 15. Doch vermeidet es Euseb in einigen Fällen geradezu, Josephus als Mittelquelle zu nennen, wenn er aus ihm das Zitat eines heidnischen Autors entnimmt (z. B. PE IX 4, 5 und 9).

⁶ Kleine Schriften II, Leipzig 1890, S. 182.

⁷ Trotz Jacoby, a. a. O. S. 269, 18–22 und 301, 10–13.

Damit ist ein Kanon durchbrochen, der z. B. von Schürer für so feststehend gehalten worden ist, daß von ihm aus auch die Entscheidung in einer anderen, nachher zu besprechenden Frage gefällt wurde, nämlich der Kanon, es seien alle Zitate und Erwähnungen des in Frage stehenden Kreises jüdisch-hellenistischer Autoren bei den Kirchenvätern und schon bei Josephus ausschließlich auf das Buch *Περὶ Ἰουδαίων* des Alexandros Polyhistor zurückzuführen¹. Zunächst soll daher noch aus des Josephus eigenen Angaben wahrscheinlich gemacht werden, daß er dieses Buch gar nicht gekannt hat.

In *ant.* I 158–160 stellt Josephus mehrere außerbiblische Zeugnisse über Abraham aus Berossos, (Pseudo-)Hekataios und Nikolaos von Damaskus zusammen; schon hier fällt es auf, daß er den Polyhistor nicht erwähnt, der über Abraham mehrere Zitate anführt. Man könnte sagen, Josephus übergehe das deshalb, weil es sich dabei um Zitate zumeist jüdischer Herkunft handelt; aber mindestens der Judenfeind Apollonios Molon, den der Polyhistor zitiert (bei Euseb, *PE IX* 19, 1–3), hätte einen unverdächtigen Zeugen für Abraham abgeben können, wenn Josephus diese Stelle gekannt hätte. Noch klarer liegt der Fall im Buch *Contra Apionem*, wo Josephus sich bemüht, aus griechischen Schriftstellern alles zusammenzutragen, was diese über die Juden geschrieben haben (*c. Ap.* I 161–218), nachdem er vorher Entsprechendes aus Berossos und anderen „Barbaren“ mitgeteilt hatte. Nach einer langen Reihe von Zitaten, unter denen er auch sachlich bedeutungslose Anekdoten nicht verschmäht, wenn sie nur von Juden handeln, bietet Josephus noch eine Liste weiterer Autoren, die in ihren Werken die Juden mehr oder weniger beiläufig erwähnt haben, und zwar mit der ausdrücklichen Bemerkung, es gebe noch andere, aber alle in Frage kommenden Bücher habe selbst er schließlich nicht in die Hand bekommen können (*c. Ap.* I 216). Man kann also sicher sagen, daß er den Alexandros Polyhistor, wenn er sein Buch über die Juden je gelesen und benutzt², ja auch wohl nur von ihm gehört hätte, in diesem Zusammenhang erwähnt haben würde; die Unselbständigkeit der Kompilation des Polyhistor wäre für Jo-

¹ Schürer, a. a. O. S. 469; eine praktische Folgerung daraus: ebenda, S. 498.

² Die *Antiquitates* (in denen das Kleodemos-Zitat enthalten ist) sind früher geschrieben als *Contra Apionem*.

sephus gewiß kein Grund gewesen, sich seine Nennung zu versagen¹.

Als letzte der griechischen Autoren, die über die Juden geschrieben haben, gewissermaßen in einem Anhang, nennt Josephus schließlich noch drei: Demetrios (von Phaleron), Philon (den Älteren) und Eupolemos (c. *Ap.* I 218). Der Zusammenhang sowohl als auch die Beifügung *Φαληρεὺς* zum ersten der drei Namen zeigen, daß Josephus alle drei für Griechen hält; doch kann es als sicher gelten, daß es sich um drei jüdische Hellenisten handelt und daß der erste und der dritte mit den durch Alexandros Polyhistor bzw. Euseb bekannten Historikern Demetrios und Eupolemos identisch sind. Denn in der gleichen Reihenfolge nennt auch Clemens (*strom.* I 141, 1–5) diese drei Namen; dazu gibt er ein Stück Text wieder, das den Charakter der Autoren deutlich erkennen läßt: es sind jüdisch-hellenistische Historiker. Aus der Unklarheit des Zitatanfangs bei Clemens ist zu ersehen, daß der ganze Zitatblock schon in dieser Zusammenstellung aus einer Vorlage stammt. Diese kann aber nicht Josephus sein, da er ja eben nur die Namen der Autoren anführt; sie scheint vielmehr von einem unbekannten Autor aus dem Jahre 40 v. Chr. herzurühren, wie sich aus einigen chronographischen Zusätzen ergibt, die weder von Eupolemos – in dessen Zitat sie eingefügt sind – noch auch von Clemens stammen können. Auf diese Quelle gehen sowohl Josephus als auch Clemens zurück. Sie ist oft mit dem Buch des Alexandros Polyhistor über die Juden gleichgesetzt worden, eben weil man meinte, Zitate aus dem Kreis jener Schriftsteller seien nur durch dieses Buch auf uns gekommen. Doch spricht gegen diese Annahme schon die Benutzung der Quelle durch Josephus, der im übrigen Demetrios und Eupolemos kaum für nichtjüdische Griechen hätte halten können, wenn er auch nur so viel von ihnen gekannt hätte, wie des Polyhistor's Buch enthielt²; weiter stimmt die Angabe der Buchtitel im Fragment bei Clemens nicht mit derjenigen bei Alexandros Polyhistor überein, und schließlich paßt auch die chronographische Ergänzung nicht zu Alexandros Polyhistor. Die Fixierung auf das Jahr 40 v. Chr. stimmt nämlich nicht recht

¹ Gegen Freudenthals Einwand (a. a. O. S. 34).

² Die Beifügungen *Φαληρεὺς* (bei Demetrios) und *ὁ πρεσβύτερος* (bei Philon) sind daher als das Werk des Josephus zu betrachten, zumal Entsprechendes bei Clemens fehlt.

zu seiner ἀκμῇ, die wohl eher um 70–60 v. Chr. lag¹; außerdem wäre es nicht recht verständlich, warum der in Rom lebende Polyhistor die von Eupolemos verwendete seleukidische Chronologie ausgerechnet mit der Ära des Ptolemaios VIII. (Physkon) synchronisiert haben sollte statt mit einer in Rom gebräuchlichen Zählung. So wird man also an einen – uns unbekannten – Autor zu denken haben, der im Jahre 40 v. Chr. in Ägypten schrieb². Möglicherweise war es ein hellenistischer Jude, der in seinem Buch unter anderem die Listen der jüdischen Könige nach Demetrios, Philon und Eupolemos miteinander verglich. Vielleicht gehörte dazu noch ein Vergleich mit der biblischen Darstellung, die mit einem Urteil darüber abschloß, wieweit die Übereinstimmung reichte – auf einen derartigen Satz könnte Josephus' sonst unmotivierte Bemerkung anspielen, daß die drei Autoren zwar nicht viel, aber immerhin doch in einigen Punkten von der Wahrheit abwichen, was aber verzeihlich sei, da sie „unseren Schriften“ nicht mit aller Genauigkeit hätten folgen können (c. Ap. I 218).

Eine Frage, die mit der Beurteilung dieses Quellenproblems zusammenhängt, ist die, ob der hier genannte Philon der gleiche ist wie jener Philon, den Alexandros Polyhistor mit einer Reihe von schwerverständlichen Versen aus einem Epos über Jerusalem zitiert (bei Euseb, PE IX 20, 1; 24, 1; 37, 1–3). Man hat das im allgemeinen angenommen und versucht, den Charakter des Buches jenes Philon so zu bestimmen, daß hier in epischer Form die Geschichte der Jerusalemer, d. h. also der jüdischen Könige dargestellt worden sei³. Aber das ist doch nicht wahrscheinlich. Das Gedicht gehört zum Typus der hellenistischen Städteepen⁴, und es ist durchaus möglich, daß darin auch jüdische Könige erwähnt waren. Unwahrscheinlich ist es aber doch, daß sie in genauer Reihenfolge mit allen nötigen Regierungsdaten aufgezählt worden sein sollten, so daß ein Vergleich mit historiographischen

¹ Vgl. E. Schwartz, PWRE I Sp. 1449; auch F. Jacoby, a. a. O. S. 269, 14–18.

² Vgl. A. v. Gutschmid, Kleine Schriften II S. 192. Nur trifft v. Gutschmids Vermutung, daß der christliche Gnostiker Julius Cassianus dieser Autor gewesen sei, schon wegen des Datums gewiß nicht zu. Vgl. meine Ausführungen über Cassianus in TU 77, S. 177–192, bes. S. 181 f.

³ Schürer, a. a. O. S. 498; vgl. auch O. Stählin, in: W. Schmid – O. Stählin, Geschichte der griechischen Litteratur, 6. Aufl., II, 1, München 1920, S. 606 f.

⁴ Vgl. Y. Gutman, Philo the Epic Poet, Scripta Hierosolymitana I, Jerusalem 1954, S. 36–63.

Darstellungen überhaupt sinnvoll gewesen wäre. Vielmehr geht aus dem Bruchstück bei Clemens (*strom.* I 141) hervor, daß das Buch Philons und die Bücher des Demetrios und des Eupolemos sich in ihrer Art ähnelten, so daß der unbekannte Zwischenautor von einer *ὁμοία πραγματεία* sprechen konnte. Das wäre kaum denkbar, wenn es sich einerseits um ein Epos, andererseits um prosaische geschichtliche Darstellungen gehandelt hätte, wie sie uns durch die ausführlichen Zitate bei Euseb genügend bekannt sind. Wir haben also zwei verschiedene Autoren mit Namen Philon anzunehmen: einen Historiker und einen Epiker¹; die Kenntnis des Epikers vermittelt uns Alexandros Polyhistor, die Spur des Historikers ist uns durch jenen unbekannten ägyptischen Autor des Jahres 40 v. Chr. erhalten geblieben. Der Einwand, es müsse sich schon deshalb um einen Autor handeln, weil der Polyhistor bei der Nennung des Epikers Philon kein unterscheidendes Beiwort hinzugefügt habe², fällt eben zugleich mit der Voraussetzung, auch das Zitat bei Clemens (*strom.* I 141) müsse wie die Stelle bei Josephus (*c. Ap.* I 218) auf Alexandros Polyhistor's *Περὶ Ἰουδαίων* zurückgehen.

Man sieht: es sind wenige und enge Kanäle, durch die die Überlieferung von den frühen jüdisch-hellenistischen Schriftstellern bis zu den Kirchenvätern hin geflossen ist, aber es ist eben doch nicht nur Alexandros Polyhistor mit seinem Buch Über die Juden; noch einmal sei daran erinnert, daß wenigstens ein Werk dieser Gruppe, das des Aristobulos, den Kirchenvätern noch in einem selbständigen Exemplar vorlag³. Und es bedeutet für die Kenntnis der Anfänge des jüdisch-hellenistischen Geisteslebens außerordentlich viel, daß Clemens und Eusebios diese Überlieferung durch Aufnahme in ihre Werke weitergetragen haben⁴ – auch aus den relativ geringen Resten ergibt sich ein erstaunlich buntes Bild von den Bemühungen des frühen hellenistischen Judentums um die Aneignung griechischer Kultur, das für uns ohne die literarische Tätigkeit der Kirchenväter völlig verloren wäre.

¹ Unterschieden wird zwischen beiden Autoren nur bei R. Laqueur, PWRE XX Sp. 51 f., und P. Dalbert, Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur . . ., Hamburg 1954, S. 33.

² Vgl. Schürer, a. a. O. S. 498.

³ Dazu vgl. N. Walter, Der Thorausleger Aristobulos, Berlin 1964 (TU 86), S. 34, Anm. 6, und S. 117–121.

⁴ Alle Erwähnungen der Autoren dieses Kreises bei späteren Kirchenvätern beruhen auf den Zitaten vornehmlich des Euseb.

The Authenticity of the Writings Ascribed to Leontius of Byzantium

A New Approach by means of Statistics

J. H. I. WATT, Dundee

In Migne, *Patrologia Graeca* 86, col. 1193–2100, we find collected, as the *Opera Leontii Byzantini seu Hierosolymitani*, ten writings of varied length, plus five fragments, as follows:

1. *Σχόλια*, commonly *De Sectis*, col. 1193–1268.
2. *Λόγοι γ' κατὰ Νεστοριανῶν καὶ Εὐτυχιανιστῶν*, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, henceforth cited as *Tres Libri*, col. 1268–1396.
3. *Κατὰ τῶν δύο τὰς ὑποστάσεις Χριστοῦ λεγόντων κτλ.*, *Adversus Nestorianos*, in seven books, col. 1396–1768¹.
4. *Ἀπορίαι πρὸς τοὺς μίαν φύσιν λέγοντας σύνθετον τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ μαρτυρίαι τῶν ἁγίων καὶ ἀνάλυσις τοῦ δόγματος αὐτῶν*, *Contra Monophysitas*, col. 1769–1900.
5. *Τὰ τριάκοντα κεφάλαια κατὰ Σενήρου*, or *Dubitationes hypotheticae et definientes contra eos, qui negant esse in Christo post unionem duas veras naturas*, henceforth cited as *Triginta Capita*, col. 1901–1916.
6. *Ἐπίλυσις τῶν ὑπὸ Σενήρου προβεβλημένων συλλογισμῶν*, *Solutio argumentorum a Severo obsectorum*, henceforth cited as *Epi-lysis*, col. 1916–1945.
7. *Πρὸς τοὺς προφέροντας ἡμῖν τινα τῶν Ἀπολλιναρίων ψευδῶς ἐπιγεγραμμένα εἰς ὄνομα τῶν ἁγίων πατέρων*, *Adversus fraudes Apollinaristarum*, col. 1948–1976.
8. *Ὁμιλία εἰς τὴν Μεσοπεντηκοστήν, καὶ εἰς κτλ.*, *Homilia in festum diem Mediaepentecostes*, henceforth cited as *Homilia*, col. 1976–1993.
9. *Λόγος εἰς τὴν ἁγίαν Παρασκευὴν τῆς μεγάλης ἐβδομάδος κτλ.*, *Oratio in sanctam parasceuen*, henceforth cited as *Oratio*, col. 1993–2004.
10. Five fragments, all ascribed to the writings or scholia of Leontius, col. 2004–2009, 2009–2012, 2013, 2013–2016, 2016.

11. Appendix: *Λεοντίου πρεσβυτέρου καὶ Ἰωάννου τῶν ἱερῶν βιβλίων β'*, *Leontii et Ioannis collectanea de rebus sacris*, henceforth cited as *Rerum Sacrarum II*, col. 2017–2100.

Even the most cursory reading of these makes it seem improbable that they are all the work of a single author, at least in their present form. Yet our problem is not limited to these writings. In PG 93, col. 1559–1748 we find the works of *Leontius Neapolitanus episcopus*, while in PG 98, col. 549–716 we discover the *Life of Gregory bishop of Agrigentum* ascribed to one Leontius, presbyter and monk. While both are almost certainly later writings than the others, they must be included in a comprehensive account.

This diversity of works is more than equalled by a diversity of possible authors. Ermoni¹ has listed no less than twenty individuals named Leontius who were active in political or ecclesiastical affairs in the first half of the sixth century.

The classical critical investigation of the writings in PG 86 is that of Loofs²; and subsequent critics, such as Ermoni, Rügamer³, and Junglas⁴ have been able to dispute his results only in relatively minor respects, apart from his theory of the original work, the *σχόλια Λεοντίου* which according to him underlay not only the *De Sectis*, but also the *Fragments*, the *Epilysis*, the *Triginta Capita*, the *Contra Monophysitas*, and the *Adversus Nestorianos*⁵.

We may summarise the position which has been reached by traditional critical methods⁶ as follows:

1. The *Tres Libri*, the *Epilysis*, and the *Triginta Capita* are agreed to be of identical authorship. The text of the two latter is admittedly corrupt.
2. With regard to the *Adversus fraudes Apollinaristarum* there is no degree of critical agreement.

¹ V. Ermoni, *De Leontio Byzantino et de eius doctrina Christologica*, Paris 1895, pp. 1–3.

² Friedrich Loofs, *Leontius von Byzanz*, in *Texte und Untersuchungen*, 3. Band, Leipzig 1887.

³ P. W. Rügamer, *Leontius von Byzanz, ein Polemiker aus dem Zeitalter Justinians*, Würzburg 1894.

⁴ J. P. Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderborn 1908.

⁵ This has been contested from the beginning, e. g. by Möller, one of the original reviewers (*Theol. Literaturzeitung* 12, 1887, 336–339); and of subsequent writers of full-scale works on Leontius, only Ermoni (op. cit., p. 64) accepts Loofs' theory of the 'Grundschrift'. Both Rügamer (op. cit. pp. 18, 20, and passim) and Junglas (op. cit., pp. 6–15) find themselves unable to accept it.

⁶ Cf. p. 336, note 1.

3. Critics are agreed that the *De Sectis* is strongly dependent on the writings classified under 1. above, but that it has clearly been redacted. There are wide differences of opinion as to the degree of this redaction.
4. It is a matter of dispute whether the *Adversus Nestorianos* and the *Contra Monophysitas* are original or interpolated.
5. This is also true of the *Fragments*.
6. The *Homilia* and *Oratio* have never had the same thorough investigation, but are generally assumed to be unauthentic.
7. The *Rerum Sacrarum II* is thought by many to be a work of John of Damascus¹.
8. The writings in PG 93 and 98 are generally accepted as later in date and different in authorship.

It will be apparent that traditional methods of criticism, even though carried out with the utmost thoroughness, have led to an impasse. Out of just over 1250 columns in Migne, only approximately 175 columns are unanimously declared to be genuine, and only around 440 columns are generally accepted as non-Leontian. The remaining text, something under 650 columns, exists in a critical limbo between authenticity and unauthenticity, being admitted to contain Leontian material in one degree or other, though in what proportion no two critics can agree.

Such is the impasse; yet it is clearly impossible to develop an account of the theology of Leontius until we can establish with a reasonable degree of certainty which works are in fact authentic.

In this dilemma, my attention was drawn to recent research on the statistics of style in Greek prose by W. C. Wake² and by G. H. C. Macgregor and A. Q. Morton³. From these works, and from conversation with the last-named, I learned that the following (*inter alia*) were reliable indicators of authorship:

- (a) the distribution of *καί*;
- (b) the sentence-length distribution;
- (c) the distribution of *δέ* when it is the second or third word in the sentence.

Thus, in the case of the second of these, Macgregor and Morton believe that 'every writer has in his head a store of sentence-

¹ Junglas, *op. cit.*, p. 2.

² W. C. Wake, "Sentence length in Greek Authors", *Journal of the Royal Statistical Society. Ser. A.*, Vol. 120, Pt. III (1951), pp. 331-346.

³ G. H. C. Macgregor and A. Q. Morton, *The Structure of the Fourth Gospel*, Edinburgh 1961.

lengths in certain proportions, and that when he writes, he draws on this store'¹. Equally, the pattern and frequency in which a given writer uses *καί* (or *δέ* when it is the second or third word in the sentence) can be shown to be constant throughout his writings.

For the purpose of statistical testing, we define Leontius of Byzantium as the author of the three works unanimously acknowledged, viz., the *Tres Libri*, the *Epilysis*, and the *Triginta Capita*. The first step was to establish values for the distribution of *καί*, sentence-length, and *δέ* as second or third word for this block of material as a whole to serve as a norm with which to compare the distribution of these indicators in the more doubtful material. Samples of 200 sentences were taken wherever possible, and the second of the *Tres Libri* was excluded as containing dialogue, which might conceivably distort the distribution, since these indicators have only been proved to hold good in continuous prose. In fact, because of the relative shortness of the works, it was possible to take only one sample from each.

The results obtained are set out in tabular form below:

Table I — *καί*

Occurrences of <i>καί</i> per sentence	<i>Tres Libri I</i>	<i>Tres Libri III</i>	<i>Epilysis</i>	<i>Triginta Capita</i>	Total	Expectation
0	74	70	55	40	239	68.3
1	86	64	83	39	272	77.7
2	24	31	36	11	102	29.1
3 or more	16	35	26	10	87	24.9
Total	200	200	200	100	700	200

Table II — Sentence-Length

Number of Words	<i>Tres Libri I</i>	<i>Tres Libri III</i>	<i>Epilysis</i>	<i>Triginta Capita</i>	Total	Expectation
1— 5	15	14	8	4	41	11.7
6—10	43	28	36	27	134	38.3
11—15	52	28	32	19	131	37.4
16—20	35	40	39	14	128	36.6
21—25	22	24	32	14	92	26.3
26—30	16	23	21	7	67	19.1
31—35	7	16	13	7	43	12.3
over 35	10	27	19	8	64	18.3
Total	200	200	200	100	700	200

¹ Macgregor and Morton, op. cit., p. 6.

Table III — $\delta\epsilon$ as second or third word in the sentence

	Tres Libri I	Tres Libri III	Epilysis	Triginta Capita	Total	Expec- tation
$\delta\epsilon$	46	50	46	33	175	50
not $\delta\epsilon$	154	150	154	67	525	150
Total	200	200	200	100	700	200

The χ^2 test¹ was then applied in order to check the legitimacy of the association. Using Yates' correction², χ^2 was calculated for Table I as follows:

For Tres Libri I, $\chi^2 = 4.74^3$

For Tres Libri III, $\chi^2 = 6.22$

For the Epilysis, $\chi^2 = 4.12$

For the Triginta Capita, $\chi^2 = 1.80$

Now in Table I, we have 9 degrees of freedom⁴; statistical tables give a value of 16.92 at the 50% level for this number of degrees of freedom. (This means that the value given will be exceeded by chance only once in twenty times, and is the value accepted by statisticians as being significant in this sort of problem.) The values we have calculated for χ^2 for the four samples are all well below this figure, and we may therefore say with a considerable degree of confidence that the samples all come from the same pen.

¹ χ^2 tests essentially whether observed frequencies in a distribution differ significantly from the frequencies which might be expected according to some assumed hypothesis' (M. J. Moroney, *Facts from Figures*, Harmondsworth, 1951, p. 249). In this case the assumed hypothesis is that the four samples in the table are each by the same author, and will therefore show approximately the same distribution of the indicator.

² Yates' correction 'consists in decreasing by $\frac{1}{2}$ those values in our table which exceed expectation and increasing by $\frac{1}{2}$ those values which are less than the expected value' (Moroney, *op. cit.*, p. 254).

³ $\chi^2 = \sum \frac{(O - E)^2}{E}$, where O = observed frequency, and E = expected frequency. Thus for Tres Libri I,

$$\chi^2 = \frac{(74 - 0.5 - 68.3)^2}{68.3} + \frac{(86 - 0.5 - 77.7)^2}{77.7} + \frac{(24 + 0.5 - 29.1)^2}{29.1} + \frac{(16 + 0.5 - 24.9)^2}{24.9} = 4.74.$$

⁴ 'The number of degrees of freedom is obtained as the number of classes where frequency can be assigned arbitrarily' (Moroney, *op. cit.*, p. 250). Cf. also p. 258: 'If, in the general case, we let n_1 and n_2 represent the number of rows and columns in our table, then the number of degrees of freedom is given by $(n_1 - 1)(n_2 - 1)$ '.

Passing to Table II, the calculation of χ^2 for the four works gives us 12.58, 10.32, 3.67, and 4.32 respectively. In this table we have 21 degrees of freedom, and thus the value of χ^2 at the 5% level is 32.67. The greatest variation from the expected frequency, that observed in the case of the sample from Tres Libri I ($\chi^2 = 12.58$) is thus only the variation one would expect in nine cases out of every ten. Our result thus strongly confirms that gained from Table I.

In Table III, the values of χ^2 may be calculated as 0.33, 0, 0.33, and 3 respectively. Here we have 3 degrees of freedom, and the appropriate value of χ^2 at the 5% level is 7.81. Our finding is once again confirmed, and we may be quite certain that the Tres Libri I and III, the Epilysis and the Triginta Capita come from the same pen.

Our next step was to take samples from all the works included in this survey. Once again, samples of 200 sentences were taken wherever possible. In five cases it was possible to take only one sample; two were taken from the Rerum Sacrarum II and the works in PG 93 and 98, three from the De Sectis and the Contra Monophysitas, and four from the longest work, the Adversus Nestorianos. In the case of each sample, values were obtained for the distribution of the three indicators in use. We then drew up contingency tables in respect of each indicator containing all the samples the results from which approached the expected frequencies obtained from Tables I–III. We also tabulated separately the results which showed such a deviation from the expected frequencies that they could not be regarded as authentic.

Taking *next* first, sixteen samples approached near enough the expected figures to qualify for inclusion in Table IVA. They comprised the samples from the following works additional to those originally postulated as being genuine: Tres Libri II (which was originally excluded as being in dialogue); the Adversus fraudes Apollinaristarum; the Fragments; the Adversus Nestorianos; the Contra Monophysitas; and the Rerum Sacrarum II. These works revealed a very high degree of consistency when tested for association. Even in the case of the sample showing the greatest degree of variation (that of the first sample from the Contra Monophysitas) it may be shown statistically that the variation is no more than one might expect in 99 out of every 100 samples¹.

¹ $\chi^2 = 9.5$ with 45 degrees of freedom.

Table IV A — *καί*

Occurrence of <i>καί</i> per sentence	Tres Libri I (1276 A —1293 C)	Tres Libri III (1360 A —1381 A)	Epilysis (1917 D —1937 B)	Triginta Capita (1901 B —1913 A)	Tres Libri II (1320 A —1340 A)	Adversus fraudes Apollinaristarum (1947 A—1956 A, 1964 D—1969 C, 1971 A—1976 A)
0	74	70	55	40	78	67
1	86	64	83	39	59	75
2	24	31	36	11	38	29
3 or more	16	35	26	10	25	29
Total	200	200	200	100	200	200

Occurrence of <i>καί</i> per sentence	Fragments (2004 C —2016 B)	Rerum Sacrarum II (2033 B —2052 D)	(2052 D —2073 A)	Contra Monophysitas (1781 D —1797 C)	(1797 C —1817 D)	(1876 C —1901 A)
0	54	68	82	86	72	62
1	58	77	65	76	63	68
2	21	36	33	25	35	31
3 or more	17	19	20	13	30	39
Total	150	200	200	200	200	200

Occurrence of <i>καί</i> per sentence	(1413 C —1432 A)	Adversus Nestorianos (1549 D —1565 D)	(1604 A —1617 D)	(1722 D —1737 A)	Total	Expectation
0	56	68	67	68	1067	70.0
1	77	81	73	75	1119	73.4
2	45	32	36	31	494	32.4
3 or more	22	19	24	26	370	24.2
Total	200	200	200	200	3050	200.0

Table IV B — *καί*

Occurrence of <i>καί</i> per sentence	(1193 A —1205 A)	De Sectis (1240 A —1249 D)	(1252 B —1264 D)	Total	Expectation
0	123	100	100	323	107.7
1	50	61	73	184	61.3
2 or more	27	39	27	93	31.0
Total	200	200	200	600	200.0

Table IV B (Continued)

Occurrence of <i>καί</i> per sentence	Leontius, Bishop of Neapolis in Cyprus (PG 93)			Expec- tation	Leontius, Presbyter and Monk — Vita Gregorii Agrigentini (PG 98)			
	Vita Symeonis (1669 A et seq.)	Sermons (1565 A et seq.)	Total		Sample 1 (557 A et seq.)	Sample 2 (661 A et seq.)	Total	Expec- tation
0	88	107	195	97.5	91	82	173	86.5
1	66	64	130	65.0	73	61	134	67.0
2	16	21	37	18.5	18	39	57	28.5
3 or more	30	8	38	19.0	18	18	36	18.0
Total	200	200	400	200.0	200	200	400	200.0

Occurrence of <i>καί</i> per sentence	Homilia (1976 C—1992 A)	Oratio (1994 B—2001 C)	Total	Expectation
0	132	54	186	124.0
1	46	30	76	50.7
2	12	6	18	12.0
3 or more	10	10	20	13.3
Total	200	100	300	200.0

The results from works which appear to be non-Leontian are set out separately in Table IV B. It comprises the samples from the works not included in Table IV A, i. e. the *De Sectis*, the *Homilia* and *Oratio*, and the works in PG 93 and 98. From the figures given, an association seems probable between the *Homilia* and the *Oratio*¹, but otherwise no degree of compatibility was observed between the different works. The samples from the *De Sectis* were however found to be compatible among themselves². The figures given in this table vary significantly from the figures given for the sixteen samples in Table IV A, except for those obtained from the *Vita Gregorii Agrigentini*³, which would have qualified for inclusion in Table IV A had not the evidence gained from the other two indicators enforced its exclusion.

¹ $\chi^2 = 1.86$ and 2.52 respectively. With 3 degrees of freedom, as here, χ^2 at the 5% level is 7.81.

² χ^2 for the sample with the greatest variation from the mean (No. 1) is 4.4. With 4 degrees of freedom, as here, χ^2 at the 5% level is 9.49.

³ PG 98, col. 549–716.

We pass now to our second indicator, sentence length. The same sixteen samples as were included in Table IV A approached the expected frequencies given in Table II nearly enough to be considered authentic.

Table VA — Sentence Length

Words per Sentence	Tres Libri I	Tres Libri III	Epi-lysis	Triginta Capita	Tres Libri II	Adversus fraudes Apollinaristarum
1— 5	15	14	8	4	16	17
6—10	43	28	36	27	33	56
11—15	52	28	32	19	44	38
16—20	35	40	39	14	24	30
21—25	22	24	32	14	25	20
26—30	16	23	21	7	23	14
over 30	17	43	32	15	35	25
Total	200	200	200	100	200	200

Words per Sentence	Frag-ments	Rerum Sacrarum II		Contra Monophysitas		
		Sample 1	Sample 2	Sample 1	Sample 2	Sample 3
1— 5	14	22	10	11	15	13
6—10	40	39	45	47	33	27
11—15	38	62	51	45	37	39
16—20	21	31	40	36	35	44
21—25	16	16	19	28	19	19
26—30	7	8	15	11	22	17
over 30	14	22	20	22	39	41
Total	150	200	200	200	200	200

Words per Sentence	Adversus Nestorianos				Total	Expectation
	Sample 1	Sample 2	Sample 3	Sample 4		
1— 5	5	14	11	19	208	13.6
6—10	38	47	43	38	620	40.6
11—15	49	53	59	55	701	46.0
16—20	46	31	30	28	524	34.4
21—25	28	25	20	31	358	23.5
26—30	12	12	10	12	230	15.1
over 30	22	18	27	17	409	26.8
Total	200	200	200	200	3050	200.0

Table VA sets out the sentence length distribution of these sixteen samples. Once again, a high degree of consistency was observed between them. The sample which here showed the greatest degree of variation from the mean was, surprisingly enough, that taken from the third of the *Tres Libri*, which (as we saw earlier) is unanimously believed to be authentic. This variation can be shown to be statistically insignificant¹, and thus both *καί* and sentence length as indicators produce the same result, i. e. the works from which these sixteen samples are taken appear to be authentic.

Once again, the other works show a wide variation, as may be seen from Table VB. There was, however, further evidence of association between the *Homilia* and the *Oratio*², and the *De Sectis* once again appeared homogeneous³. The sentence length

Table VB – Sentence Length

Words per Sentence	De Sectis			Total	Expectation	Homilia	Oratio	Total	Expectation
	Samp. 1	Samp. 2	Samp. 3						
1–5	36	20	22	78	26.0	56	13	69	46.0
6–10	61	71	60	192	64.0	85	40	125	83.3
11–15	53	52	54	159	53.0	28	19	45	30.0
16–20	35	37	32	104	34.7	15	9	24	16.0
21–25	7	10	18	35	11.7	} 18	19	37	24.7
over 25	8	10	14	32	10.7				
Total	200	200	200	600	200.0	200	100	300	200.0

Words per Sentence	Leontius Bishop of Neapolis in Cyprus (PG 93)			Expectation	Leontius, Presbyter and Monk – Vita Gregorii Agrigentini (PG 98)			Expectation
	Vita Symeonis	Sermons	Total		Sample 1	Sample 2	Total	
1–5	34	37	71	35.5	44	20	64	32.0
6–10	50	66	116	58.0	51	69	120	60.0
11–15	42	58	100	50.0	42	39	81	40.5
16–20	29	26	55	27.5	25	32	57	28.5
21–25	12	10	22	11.0	16	25	41	20.5
over 25	33	3	36	18.0	22	15	37	18.5
Total	200	200	400	200.0	200	200	400	200.0

¹ $\chi^2 = 26$ with 90 degrees of freedom.

² $\chi^2 = 4.67$ and 7.43 respectively, with 4 degrees of freedom.

³ χ^2 for the sample with the greatest degree of variation (No. 3) is 4.2. With 10 degrees of freedom, as here, χ^2 at the 5% level is 18.31.

distribution found in the samples included in Table VB makes it especially clear that there is no degree of compatibility between any of them and the genuine works.

We turn finally to the tests made with the help of our final indicator, $\delta\epsilon$ when it stands as second or third word in the sentence¹. Thirteen of our samples showed sufficient approximation to the expected frequencies to merit inclusion in Table VIA as being probably authentic, i. e. those from the Tres Libri, the Epilysis, the Fragments, the Adversus Nestorianos, the Contra Monophysitas, and the first of the two samples from the Rerum Sacrarum II.

The clearly unauthentic works were once again the De Sectis (which in respect of this indicator showed much less uniformity than with the others), the Homilia and Oratio, and the works in PG 93 and 98. Again, no degree of compatibility was found between any of them except the Homilia and Oratio². The results are set out on Table VIC.

Table VIA — $\delta\epsilon$ as second or third word in the sentence

Sentences	Tres Libri I	Tres Libri III	Epi- lysis	Tres Libri II	Frag- ments	Rerum Sacrarum II	Contra Monophysitas	
						Samp. 1	Samp. 1	Samp. 2
with $\delta\epsilon$	46	50	46	45	26	41	39	49
without $\delta\epsilon$	154	150	154	155	124	159	161	151
Total	200	200	200	200	150	200	200	200

Sentences	Contra Mono- physitas	Adversus Nestorianos				Total	Expec- tation
	Sample 3	Sample 1	Sample 2	Sample 3	Sample 4		
with $\delta\epsilon$	36	49	31	30	36	524	41.1
without $\delta\epsilon$	164	151	169	170	164	2026	158.9
Total	200	200	200	200	200	2550	200.0

¹ $\delta\epsilon$ in any other position than second or third word in the sentence does not appear to be a reliable indicator of authorship.

² $\chi^2 = 0.28$ and 0.54 respectively. With 1 degree of freedom, as here, χ^2 at the 5% level is 3.84.

Table VIB — $\delta\epsilon$ as second or third word in the sentence

Sentences	Triginta Capita	Adversus fraudes Apollinaristarum	Rerum Sacrarum II (Sample 2)
with $\delta\epsilon$	33	28	26
without $\delta\epsilon$	67	172	174
Total	100	200	200

Table VIC — $\delta\epsilon$ as second or third word in the sentence

Sentences	De Sectis				Expec- tation	Ho- milia	Ora- tio	Total	Expec- tation
	Samp. 1	Samp. 2	Samp. 3	Total					
with $\delta\epsilon$	71	36	61	168	59.0	22	7	29	19.3
without $\delta\epsilon$	129	164	139	432	141.0	178	93	271	180.7
Total	200	200	200	600	200.0	200	100	300	200.0

Leontius Bishop of Neapolis in Cyprus (PG 93)					Leontius, Presbyter and Monk Vita Gregorii Agrigentini (PG 98)			
Sentences	Vita Symeonis	Sermons	Total	Expec- tation	Sample 1	Sample 2	Total	Expec- tation
with $\delta\epsilon$	25	28	53	26.5	60	78	138	69.0
without $\delta\epsilon$	175	172	347	173.5	140	122	262	131.0
Total	200	200	400	200.0	200	200	400	200.0

The three additional samples which showed rather too great a deviation from the expected frequencies to be included in Table VIA were that from the Triginta Capita (which gave rather too high a value) and the second sample from the Rerum Sacrarum II and that from the Adversus fraudes Apollinaristarum (which gave a value too low). They are not, however, included with the clearly non-authentic works in Table VIC because of the positive indications given by $\kappa\alpha\iota$ and sentence-length in their case, and because there are peculiarities of style in each of these instances which might well lead to such a variation.

In the case of the Triginta Capita, the variation from the expected frequency is almost certainly due to the fact that it is not strictly a work of continuous prose, but rather thirty theses of differing lengths directed against the heretical beliefs of Severus¹.

¹ Cf. Loofs, op. cit., p. 75: „(Es ist) zu bedenken, daß uns in diesen *τριάνκω-
τα κεφάλαια* nach des Verfassers eigener Aussage (1916 A) keine wohldispo-
nierte Schrift vorliegt, sondern kurzer Hand aufgezeichnete Sätze, die der
Verfasser mehr als Materialsammlung denn als ein Buch angesehen wissen
will“.

The compressed, almost note-like form will naturally affect the frequency of $\delta\epsilon$ at the beginning of the sentence more than that of the other two indicators we have been using.

The other two samples, where the frequency of $\delta\epsilon$ was too low, have this in common, that they both contain extensive quotation from other authors. That from the *Rerum Sacrarum* II is almost entirely composed of quotations, and that from the *Adversus fraudes Apollinaristarum* is some 80% so. The variation we have detected is therefore not altogether surprising.

Indeed, one of the more unexpected of our results is the discovery that such a work as the *Adversus fraudes Apollinaristarum*, some eleven-twelfths of which is quotation from earlier writers, can show such strikingly similar results under this method of investigation. This work is among those showing the least variation from the expected figures both with regard to $\kappa\alpha\iota$ and to sentence-length. It may well be that the unconscious pattern tends to reproduce itself even when a writer is transcribing another's work. If this is the case, the tendency would be the more strong in an age when it was not always thought necessary to make one's quotation coincide exactly with the actual wording of its original. It would be somewhat hazardous to suggest that our method can be applied simpliciter to discover the identity of the compiler of a series of citations. But in this case we have sentences original to the compiler of the work as well as quotations; we have the strong MS. tradition which associates this work with Leontius of Byzantium; and we have the unavoidable statistical fact that a similarity in the distribution of $\kappa\alpha\iota$ and sentence-length such as we have here would occur by chance only once in several thousand times. On these grounds there is clearly a strong presumption of the work's authenticity.

The *Rerum Sacrarum* II (as noted on p. 323 above) is thought by some critics to be a work of John of Damascus; yet, as we have seen, the samples taken from it are largely compatible with the other samples known to be authentically Leontian. The author of this paper would not on this basis alone be prepared to claim the work as authentic, since it is perfectly possible for two writers to have very similar styles, statistically as well as otherwise. It is true that John of Damascus made very extensive use of the writings of Leontius while hardly ever naming him¹,

¹ Loofs, *op. cit.*, pp. 122, 296–297. Loofs claims that John at no time named Leontius; but this was later shown to be erroneous, since Leontius is cited as

possibly because the name of Leontius had become associated, justly or unjustly, with Origenist heresy. It is thus conceivable that a work ultimately Leontian in origin could have become to some extent dissociated from his name. The present consensus of critical opinion is that the *Rerum Sacrarum* II is an eighth century work, in its present form at least; and the fact that the work is almost exclusively composed of quotations makes it difficult to lay too much weight on the statistical evidence. The most that can be said is that there is a very distinct similarity of style between this work and those known to be by Leontius of Byzantium. The question clearly requires further and more detailed investigation.

The *De Sectis* was shown to be clearly different in authorship from the other works. Within the book itself, application of the χ^2 test showed the three samples to be clearly compatible with one another so far as the figures given in Tables IV B and V B are concerned¹. This consistency was not, however, reproduced in Table VIC. For example, the distribution of $\delta\epsilon$ in Sample 2 could be expected to occur only once in some four hundred samples². The other two samples are fully compatible, and in a work which has certainly been redacted once, and possibly more often³, such a variation is more likely to occur. Our ultimate finding must be rather inconclusive: that while the work is by no means unified, it shows in many respects more cohesion than one would expect.

We may summarise the negative results of this investigation by saying that so far as the *De Sectis* is concerned, no progress has been made apart from confirming the previous rather indeterminate critical position. The *Homilia* and *Oratio* are fully compatible with one another⁴ and it is therefore very probable that they come from the same hand. Their author was not the Leontius who wrote the *Tres Libri* and *Epilysis*, but as Ermoni

an authority once in the *πληρὴ γνώσεως* (PG 94, col. 1025A) (cf. Rügamer, op. cit., p. 60). Nevertheless, this single citation does not, as Rügamer thinks, invalidate Loofs' contrast between the extensive use and scanty mention of Leontius by John.

¹ e. g. χ^2 for Sample 1 in Table IV B is 4.4, while with 4 degrees of freedom χ^2 at the 5% level is 9.49. χ^2 for Sample 3 in Table V B is 4.2, while with 10 degrees of freedom the value of χ^2 at the 5% level is 18.31.

² $\chi^2 = 11.9$ with 2 degrees of freedom.

³ cf. the discussion of this point in Junglas, op. cit., p. 19.

⁴ For the precise figures, see p. 328, note 1, p. 330, note 2, and p. 331, note 2.

has shown¹, Leontius was among the most common of names at this era. There seems to be no reason to doubt the ascription in Migne of both works to one Leontius, presbyter of Constantinople². The works in PG 93 and 98 were included simply for the sake of comprehensiveness, and (as was always likely) there proved to be no evidence of association between either of them and any of the other works considered.

Before setting down the other section of our results, it is necessary to define more precisely one aspect of our method. When we apply the χ^2 test we are using the method known as the Null Hypothesis. In other words, we are postulating that there is no association between the undoubtedly genuine works and the others under investigation, and are then proceeding to test that hypothesis. Where the hypothesis holds good, we can express ourselves simply, (as in the preceding paragraph), saying that there is no evidence of association. But when the Null Hypothesis does not hold good, as for instance with the sixteen samples in Tables IV A and V A, and the thirteen in Table VI A, the case is rather different. We cannot point to any single conclusive proof of association, but only demonstrate one similarity after another until identity of authorship between the works compared is beyond reasonable doubt. Thus one writer in six might have a $\chi\alpha\lambda$ distribution somewhat similar to that of Leontius; but only one in something like one hundred and fifty would have a similar $\chi\alpha\lambda$, sentence-length, and $\delta\acute{\epsilon}$ distribution. When one adds further limitations, saying that the author of these writings must either have been Leontius of Byzantium or a contemporary writer of profound patristic knowledge and theological understanding who also happened to use these three indicators in an almost exactly similar way, it becomes clear how improbable such a coincidence would be.

It is with probabilities of this order that we operate in stating the more positive aspect of our results. The *Tres Libri*, the *Epi-lysis*, and the *Triginta Capita* are clearly all by the one hand, and we thus confirm the unanimous opinion of previous critics. Of the works hitherto considered doubtful, the *Fragments*, the *Adversus Nestorianos*, and the *Contra Monophysitas* are almost certainly authentic. There is a very strong presumption that the *Adversus*

¹ cf. p. 322, note 1.

² PG 86/2, col. 1976C and col. 1993B.

fraudes Apollinaristarum, about which there has been so much inconclusive discussion, is in fact authentic. It seems possible that the *Rerum Sacrarum II* contains Leontian material; but with regard to it, no definite finding can be reached.

If the balance of probability is strongly in favour of the authenticity of seven of the eight works mentioned in the last paragraph, the traditional picture of Leontius is no longer wholly valid. No longer is he simply the skilled disputer, adept at turning philosophical terms to theological use in defence of the Chalcedonian formula, an acknowledged master in the narrow central field of Christological dogma and definition, but also limited to it. The *Adversus Nestorianos* shows him as one who could use the terminology not only of Alexandria, but also of Antioch, and turn against the Nestorians their own favoured weapon of biblical exegesis in the tradition of Lucian. The *Adversus fraudes Apollinaristarum* shows him as an acute critic of sources, in many ways more typical of the nineteenth than of the sixth century. If these works are indeed all his, Leontius of Byzantium must take his place as the theologian of greatest significance between Cyril of Alexandria and John of Damascus.

Our new approach to the authenticity of the Leontian writings has produced no final solution; but some useful results have emerged¹, and also one or two suggestions for further investigation. As to the method used, the words of Macgregor and Morton² would be difficult to improve on: 'Statistics is no panacea. The evidence provided by statistics is no more potent than that to which scholars have long been accustomed. Yet statistics can resolve some at least of the problems which at present seem insoluble.' It appears to the writer of this paper that the authenticity of the Leontian writings is only one among many seemingly insoluble problems in the field of patristic studies where this method can be of considerable, and often decisive assistance.

¹ After the completion of this paper, my attention was drawn by Prof. Marcel Richard to his article, 'Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance' in *Mélanges de Science religieuse I*, Lille 1944, to which I had no access at the time of writing, and the chapter by Charles Moeller (pp. 637-720) on the Neochalcedonian movement in *Das Konzil von Chalkedon, Band I*, Würzburg 1951. These affect the summary of previous criticism on pp. 322-3 above, since they postulate a Leontius of Jerusalem who is not identical with Leontius of Byzantium; but they clearly cannot alter in the least the conclusions suggested by the statistical evidence.

² Macgregor and Morton, *op. cit.*, p. 10.

Dubia und Spuria unter den Gedichten Gregors von Nazianz

H. M. WERHAHN, Aachen

Bei der Beurteilung der Echtheit einzelner fragwürdig gewordener Stücke, die wir bei Migne (PG 37–38) unterschiedslos unter den Gedichten Gregors von Nazianz lesen, hat die Frage nach ihrer Stellung in der Textüberlieferung bisher kaum eine Rolle gespielt und spielen können. Hier sollen nun einige in erster Linie aus meinen bisherigen Handschriftenstudien gewonnene Erkenntnisse – verbunden mit bereits Bekanntem¹ – in kurzen Umrissen skizziert werden. Die Ergebnisse beruhen auf der Inhaltsanalyse von 37 Handschriften mit größerem Bestand an Gregorgedichten², einigen Handschriften mit einzelnen Gedichten sowie auf der Inhaltsangabe der von Bollig und Gis-

¹ Die erste brauchbare, wenn auch nicht vollständige und voll befriedigende Zusammenstellung der Spuria und Dubia bietet Friedhelm Lefherz in seiner Bonner Dissertation von 1958 „Studien zu Gregor von Nazianz; Mythologie, Überlieferung, Scholiasten“ S. 68–73.

² Es sind dies: 1. Athos, Iviron 187; 2. Athos, Karakallou 74; 3. Athos, Lavra A 170; 4. Athos, Vatopedi 120; 5. Basil. gr. A. VII. 1, fol. 422 v–427 r; 6. Basil. gr. F. VIII. 4, fol. 56–126; 7. Flor. Laur. plut. VII 2; 8. Laur. plut. VII 10; 9. Laur. plut. VII 18; 10. Laur. plut. XXXII 16, fol. 322–379 r, 382 v–389; 11. Flor. Riccard. 64 (K. I. 5); 12. Heidelb. Pal. gr. 23; 13. Hieros. Hag. Sabas 419; 14. Hieros. Panag. Taph. 254; 15. Leid. Voss. gr. O. 10, fol. 9–167; 16. Mediol. Ambros. gr. 433 (H 45 sup., olim V 392), fol. 13 v–60; 17. Mediol. Ambros. gr. 753 (Z 78 sup.); 18. Monac. gr. 201, fol. 104 r–107 v; 19. Monac. gr. 416, fol. 126–170; 20. Monac. gr. 582; 21. Napol. Borbon. gr. 24 (II. A. 24), fol. 1–215; 22. Oxon. Clark. 12; 23. Oxon. Baroc. 34, fol. 1–56 v; 24. Oxon. Baroc. 48, fol. 27 r–45; 25. Oxon. Baroc. 96, fol. 1–165 v; 26. Paris. Coisl. gr. 56, fol. 1–193; 27. Paris. Suppl. gr. 1090, fol. 1–213; 28. Patavin. gr. 80; 29. Vat. gr. 480; 30. Vat. gr. 482, fol. 19–144; 31. Vat. gr. 497, fol. 212–327; 32. Vat. Chis. gr. 16; 33. Vat. Pal. gr. 90, fol. 1–142 v; 34. Ven. Marc. gr. 82; 35. Marc. gr. 83; 36. Vindob. theol. gr. 43, fol. 1–115; 37. Wolfenb. Gudian. gr. 97, fol. 18–46.

Von diesen Handschriften konnte ich im Original einsehen die Nummern 12, 18–25, 36 und 37, als Mikrofilm standen oder stehen mir zur Verfügung 1–5, 13, 14, 21 (z. T.), 23–26, 33 und 37 (z. T.). Diese Handschriften habe ich zum

mondi herausgegebenen syrischen Übersetzung¹. Weitere 10 Handschriften² sind mir zwar als Gedichtsammlungen bekannt, konnten bisher aber noch nicht analysiert werden³.

Zunächst beweist der handschriftliche Befund, daß für einen großen Teil der Gedichte, insbesondere für die zahlreichen Epigramme, zu denen ich auch die vielen Kurzgedichte in den ersten drei Sektionen nach der Einteilung der Mauriner rechne, die richtige Anordnung zur richtigen Beurteilung entscheidend wichtig ist, da nicht selten mehrere Gedichte zusammen eine größere kompositorische Einheit bilden. So hat z. B. R. Keydell in seinem Aufsatz „Ein dogmatisches Lehrgedicht Gregors von Nazianz“⁴ richtig erkannt, daß die dogmatischen Gedichte 1–5 und 7–9 nicht nur inhaltlich, sondern auch kompositorisch zusammengehören. Auch in der Überlieferung erscheinen sie mit der Bezeichnung *ἀρχαία* fast immer als geschlossene Gruppe. Man darf aber deswegen noch nicht – wie Keydell – von einem Gedicht sprechen, sondern man muß an eine Gedichtgruppe denken. Ganz deutlich sind solche Gruppierungen auch bei den meisten Epigrammen des 8. Buches der Anthologia Palatina zu erkennen, worauf zuletzt H. Beckby in der Vorrede zu diesem Buche im 2. Band seiner schönen Ausgabe⁵ hingewiesen hat, ohne

größeren Teil auch schon kollationiert, während ich die übrigen Nummern nur aus den einschlägigen Katalogen kenne [Stand 1963].

Der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin und Herrn Prof. Marcel Richard, Paris, danke ich für die Beschaffung von Mikrofilmen.

Durch weitgehende Übereinstimmung in der Anordnung der Gedichte und z. T. auch durch andere Indizien lassen sich folgende Gruppierungen schon jetzt vornehmen: die Nummern 4 und 34; 10, 26, 27, 33 und 15 (nebst ed. Aldina 1504); 13, 14 und 31; 9, 11, 32, 1 und 25; 28, 17, 29 und 20, sowie in geringem Maße auch die Nummern 19, 22 und 36 gehören jeweils zusammen.

¹ S. Gregorii Theologi liber carminum iambicorum, versio Syriaca antiquissima . . . ed. J. Bollig et Henr. Gismondi, p. 1. 2. Beryti 1895–96.

² 1. Mosq. Synod. cod. gr. 53; 2–9. Paris. gr. 39, 990–993, 995, 1220, 2875; 10. (Roma, Collegio Greco) cod. gr. 8. – Die mir zum Teil sehr wohl bekannten Handschriften mit den „carmina arcana“ oder anderen kleinen Gruppen von Gedichten oder Epigrammen habe ich hier unberücksichtigt gelassen. Im folgenden erwähne ich sie nur dann, wenn sie das eine oder andere der fraglichen Gedichte enthalten.

³ [Nachtrag 1965: Die Inhaltsbestimmung für die Nummern 2–10 konnte inzwischen durchgeführt werden, ohne daß sich wesentlich neue Gesichtspunkte ergaben.]

⁴ Byz. Zeitschr. 44, 1951, 315–321.

⁵ Anthologia Graeca (Bd. 2), Buch VII–VIII, Griechisch-Deutsch ed. Hermann Beckby, München 1957, S. 443–447.

allerdings zu wagen, in der editio die Konsequenzen daraus zu ziehen. Dafür war seine handschriftliche Grundlage wohl auch zu schwach.

Alle in solchen Zusammenhängen stehenden Gedichte sind eben durch diesen Zusammenhang von vornherein als echt gesichert, wenn nur die Überlieferungslage ihn zu erkennen gestattet. Daß bei einigen anderen Gedichten auch die Sphragis – in direkter oder in akrostichischer Form – eine Rolle spielt, sei nebenbei erwähnt. Ferner sind die autobiographischen, apologetischen und satirischen Gedichte durch sich selbst gesichert. Sehr wichtig ist schließlich, daß auch die syrische Überlieferung der Gregorgedichte, die ins 6. Jahrhundert zurückzugehen scheint¹, die meisten Gedichte und Epigramme Gregors, die wir kennen, enthält. Verdächtig sind also in erster Linie solche Gedichte, die außerhalb oder am Rande des normalen Überlieferungsstranges auftauchen. Manche lassen sich dadurch schon jetzt als eindeutig unecht oder zum wenigsten als durch die Überlieferung für Gregor nicht gesichert erkennen, während bei einigen anderen von ihnen wahrscheinlich erst systematische Untersuchung von Form und Inhalt weiterführen wird.

Systematische Untersuchung hat z. B. bereits erwiesen, daß die *Gnomica disticha* (c. I 2, 32) unecht sind². Zwar könnte die Überlieferung – oberflächlich besehen – für die Echtheit dieser Gnomensammlung sprechen, insofern diese u. a. auch in mehreren guten Handschriften vorkommt. Aber gerade die Art dieses Vorkommens gibt uns einen Hinweis für die Beurteilung auch einiger anderer Gedichte dieser Art: erstens ist Versreihenfolge der *Gnomica disticha* in verschiedenen Handschriften verschieden, zweitens erscheinen sie entweder am Anfang oder am Ende einer Handschrift oder Gedichtgruppe, außerdem immer in Verbindung mit anderen verdächtigen paroxytonischen Jamben-

¹ Vgl. J. Bollig im Vorwort zu seiner Ausgabe und Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur . . . Bonn 1922, S. 77f. Dort Hinweise für eine dringend erwünschte weitere Behandlung der noch reichlich unklaren Frage der syrischen Übersetzungen der Gedichte Gregors von Nazianz. Ign. Ortiz de Urbina, Patrologia Syriaca (Romae 1958) führt trotz eines eigenen Kapitels über die „versiones patrum graecorum“ nicht weiter, ja, er nennt nicht einmal die Ausgabe von Bollig und Gismondi (S. 219).

² H. L. Davids, De gnomologieën van sint Gregorius van Nazianze. Diss. Amsterdam 1940, bes. S. 51–55. Vgl. dazu (anerkennend) J. Schmid, Byz. Zs. 41, 1941, 194–196.

gruppen. Es sind dies die Versgruppen *De fortuna et providentia* (c. I 2, 39), *De rerum humanarum vanitate* (I 2, 40) und *De vita humana* (I 2, 19), die in Wirklichkeit mit den *Gnomica disticha* oder mit einem Teil von ihnen ein großes Gnomennest bilden, wie die Handschriften eindeutig zeigen¹. Dabei läßt sich aus dem Codex Monac. gr. 416 der verlorene Anfang des Clark. 12 eben dieses Zusammenhanges wegen rekonstruieren oder doch vermuten (s. Anm. 1). Zwei Einzelvorkommen – d. h. ohne den Zusammenhang mit einer Sammlung von Gregorgedichten – in Handschriften des 13. Jahrhunderts (Laur. conv. soppr. 627 und Paris. Suppl. gr. 1175) bestätigen den frühen Beginn dieser Wucherungen, die im Paris. Coisl. gr. 56 an einer Nahtstelle und im Leid. Voss. gr. O. 10 ebenso wie in der editio princeps Aldina (1504) am Schluß vorkommen² und sich in fast gleicher Form noch bis in eine Handschrift des 18. Jahrhunderts erhalten haben (Paris. Suppl. gr. 1143).

Wie am Schluß einer Handschrift Unechtes sozusagen anwächst³, zeigt auch der genannte Codex Monac. gr. 416 (s. XII). Nach den *Definitiones minus exactae* (c. I 2, 34) und dem *Hymnus vespertinus* (c. I 1, 32) folgt ein Epigramm mit der Überschrift *στίχοι ἡρωικοὶ τοῦ μεγάλου Βασιλίου*, nämlich c. I 1, 28. Daß es sich hier um ein mißverständenes Lemma handelt, wie wir es

¹ Die gnom. dist. (I 2, 32) kommen in folgenden Handschriften (mit Angabe des Kontextes) vor (nach den Nummern meiner Aufstellung S. 337, Anm. 2): 22 ([I 2, 31?] – [I 2, 32 mit I 2, 40?]) I 2, 32, V. 137 ff. – I 2, 39 – I 2, 19 – I 2, 34 – II, 1, 88 – II 1, 11 . . .), 19 (I 2, 31 – I 2, 32 mit I 2, 40 – I 2, 39 – I 2, 19 . . .), Laur. c. s. 627 (. . . I 2, 40, V. 1–4 – I 2, 39 – I 2, 40, V. 5–8 – I 2, 32, V. 47–50), Par. Suppl. gr. 1175 (. . . II 1, 88 – I 2, 30 – I 2, 39 nebst 5 Dist. aus I 2, 32 – I 2, 33 . . .), 26 (. . . II 1, 77 – [Georg. Pis.] – II 1, 11 – I 2, 33 – I 2, 34 – I 2, 32 – I 2, 39 – I 2, 19 . . .), 15 (. . . I 2, 32 – I 2, 19 – I 2, 39 – I 2, 33), Par. Suppl. gr. 1143 (. . . I 2, 32 – I 2, 19 – I 2, 39); I 2, 39 und I 2, 19 ohne I 2, 32 außerdem in Hs. Nr. 7: in allen Fällen erscheinen cc. I 2, 19, 32, 39 und 40 ungetrennt.

² In beiden folgt nach einem „τέλος“ noch c. I 2, 33 (*tetrasticha*). Überhaupt stimmt der Voss. gr. O. 10 (s. XVI) auch sonst – außer in der in Unordnung geratenen vorletzten Lage – mit der editio princeps in der Anordnung so völlig überein, daß man zwei weitere Abweichungen von ihr als Druckfehler des sonst vorzüglichen Katalogs von K. A. de Meyier (Leiden 1955) ansehen darf (statt I 1, 35: I 1, 36; statt II 2, 5: II 2, 15). Der Vossianus hat sich nämlich nach einer inzwischen erfolgten Überprüfung am Original als eine Abschrift der Aldina erwiesen. Die Reihenfolge der vorletzten Lage hat sich eindeutig wiederherstellen lassen: fol. 152–155–156–153–154–159–160–157–158–161.

³ Vgl. dazu neuerdings P. Gallay in: Saint Grégoire de Nazianze, Lettres, t. I, Paris 1964 [vielm. 1965], S. XXVI.

zum selben Text in der Anthologia Palatina lesen (AP I 92: *ἐν Καισαρείᾳ εἰς τὸν ναὸν τοῦ μεγάλου Βασιλείου*, heißt es da), habe ich vor kurzem darlegen können¹. Es ist trotzdem des Stiles wegen nicht ausgeschlossen, daß es sich um ein Stück eines nicht erhaltenen Gregorgedichtes handelt. Denn in einem anderen Epigramm des ersten Buches der Anthologie (AP I 51) haben wir einen vergleichbaren Fall: ein einzelner Vers – nämlich der auf die Auferweckung des Lazarus – war hiernach dem Gedicht Gregors auf die Wunder nach Johannes (c. I 1, 23) entnommen und als Bildunterschrift (*titulus*) in einer Kirche verwendet worden. So gelangte dieser Vers ohne Verfasserangabe in die Sammlung christlicher Epigramme (AP I).

Im Monacensis 416 folgen danach auf derselben Seite (fol. 170r) die Anacreonteen von epit. 129, die in Wirklichkeit dem Ignatius Diaconus gehören, wie Mercati schon 1909 gezeigt hat². Auf der nächsten Seite folgen 56 Verse mit der Überschrift: *τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν μάταιον βίον καὶ κατὰ ὑπερηφάνων*. Aber trotz des *τοῦ αὐτοῦ* handelt es sich hier weder um ein Gedicht des Basiliius noch des Ignatius noch unseres Gregor, sondern um Verse des Georgius Pisida. L. Sternbach hat dieses Gedicht 1893 ediert, allerdings ohne Kenntnis dieser Handschrift, die eine unabhängige Rezension darzustellen scheint, der der 2. Teil (V. 56. 58–90) ebenso fehlt wie im Paris. Suppl. gr. 1090 (s. XVI), wo das Gedicht (fol. 210v–212v) in dieser kürzeren Fassung – aber noch mit V. 56 und 58 – ohne Unterscheidung von den vorhergehenden Gedichten Gregors von Nazianz den Abschluß einer Sammlung von Gregorgedichten bildet, was Sternbach ebenfalls noch nicht bemerkt hatte.

Daß ein unechtes Gedicht den Abschluß einer Gedichtsammlung bildet, sehen wir auch im Cod. Lavra A 170, wo als letztes ein Lehrgedicht über den Hexameter in paroxytonischen Jamben vorkommt³, das sicherlich nur deshalb nicht auch in unseren Gregorausgaben zu lesen ist, weil die Handschrift den Editoren unbekannt geblieben war.

Am Schluß unserer Münchener Handschrift steht dann noch (fol. 172r) die paroxytonische Versgruppe c. I 2, 18 *De vita*

¹ In: Bibliotheca docet, Festgabe für Carl Wehmer, Amsterdam 1963, S. 342f.

² Byz. Zs. 17, 1908, 392.

³ Fol. 107v–108v. Incipit: *τὸ μέτρον εξάμετρον ἐστὶ τῶν στίχων*, explicit: *καὶ φυλακὴν ἀρρηκτον ἐν πλείστοις χρόνοις*.

28 Cross, Studia Patristica VII

humana, aber ohne besondere Zuweisung: *ἕτεροι εἰς τὴν αὐτὴν ὑπόθεσιν λαμβανόμενοι*. Somit ist auch dieses Gedicht, wenigstens solange es, wie ich bisher feststellen muß, nur hier belegt ist, für Gregor nicht mehr zu halten.

Hier muß ich einschieben, daß ich die kleinen Gedichte I 2, 20, I 2, 21 und I 2, 23, die schon wegen der durchgehenden Paroxytonese als unecht und außerdem als Nachahmung des gar nicht in diesen Zusammenhang gehörenden Epigrammes *De falsis amicis* (c. I 2, 22) anzusehen sind, mit Ausnahme von I 2, 23 bisher noch in keiner Handschrift gefunden habe, und diese 6 Verse – völlig isoliert und unter Zuweisung an Psellos – außer im Cod. Vat. gr. 1702 (s. XIII), fol. 89v auch nur noch in einer Berliner astrologischen Sammelhandschrift des 15. Jahrhunderts¹ und in deren Apographon aus dem 16. Jahrhundert in Paris².

Nun zu einigen Dubia. Zu ihnen sind I 1, 31 und 33 bis 35 zu rechnen. Ich habe diese Versgebete oder Hymnen in keiner der größeren Sammlungen gefunden außer im Vindob. theol. gr. 43, dort aber in bedenklicher Umgebung: fol. 80 folgt nach dem 2. Teil des *Hymnus vespertinus* (c. I 1, 32 v. 29–50) die *Gratiarum actio* (c. I 1, 34), hier als *προσευχὴ διὰ ἡρωϊκοῦ*. C. I 1, 31 schließt sich als *ἐξομολόγησις καὶ δοξολογία δι' ἡρωϊκῆς καὶ ἐλεγείων* an. Nach einem kurzen Epigramm *εἰς τὸν πονηρόν* (c. II 1, 21), das aber an anderer Stelle im Codex noch einmal vorkommt (fol. 111r), und dem Eliasepigramm I 1, 17, dessen Gegenstück c. I 1, 16 auf fol. 79v vorangegangen war, folgt mit c. II 2, 8 (*Ἀμφιλόχου πρὸς Σέλευκον*) ein neuer Fremdkörper. Die Zuschreibung dieses Gedichtes an Gregor von Nazianz entbehrt nämlich praktisch jeder Grundlage in der handschriftlichen Überlieferung³. Diesem langen Gedicht folgen nach dem ebenfalls fragwürdigen Dreizeiler c. II 1, 99, über den noch zu sprechen sein wird, auf fol. 86v die beiden Gebete I 1, 33 (*προσευχὴ ἡρωϊκῇ*) und I 1, 35

¹ Cod. Berolin. gr. 173 (s. XV), fol. 137 = Fr. Boll, Cat. cod. astrol. gr. 7 (1908), Nr. 26.

² Paris. Suppl. gr. 1148 (s. XVI), fol. 134v. — In beiden Handschriften schließt sich eine weitere Imitation an (*δεινὸν τὸ πενθεῖν — συγγήγνησθέ μοι*), als deren Verfasser [Johannes Kamateros ὁ ἐπὶ] *Κανικλεῖου* genannt wird.

³ Daß die Handschrift (Lond. Mus. Brit.) Egerton 2474 — die einzige mit Zuschreibung an Gregor von Nazianz — eine Abschrift nach der Ausgabe von F. Morelli (Greg. Naz. opera, t. 1–2, Paris 1609–11) ist und damit ohne Beweiswert, hat Eberhard Oberg in einer in Kürze zu erwartenden Bonner Dissertation (mit kritischer Edition der *Iambi ad Seleucum*) klargestellt.

(ἐπίκλησις διὰ ἡρώων), bis mit c. I 2, 10 *De virtute* von fol. 87r an die Sammlung mit einem anderen Komplex echter Gregorgedichte weitergeführt wird. Die vier Gedichte erscheinen sonst nur noch in einem Platon-Kodex des Marsilius Ficinus aus dem 15. Jahrhundert, und zwar an verschiedenen Stellen nachträglich und ohne Verfasserangabe eingefügt¹, während c. I 1, 31 für sich allein doxologieartig noch in einer Handschrift in Neapel auftritt².

Der eben erwähnte Dreizeiler II 1, 99 – ein Sterbegebet Gregors an die Engel – kommt sonst nur noch zweimal vor: einmal als Abschlußepigramm des Hauptteiles der wichtigen neapolitanischen Handschrift Borbon. gr. 24 (s. XV med.), ein zweites Mal – aber anonym – in sonst völlig fremder Umgebung im Cod. Ath. Lavra K 111 mit dem Lemma στίχοι εἰς τοὺς ἀγγέλους, und zwar mit einer Variante für den Schluß, die aber *in margine* korrigiert ist (ἐν μονοτρόποις für ἀλλ' ἱερῆα)³. Ob der Name Gregorios im letzten der drei Verse der Grund für die Übernahme in die Gregorsammlung war oder ob er als Sphragis zu gelten hat, möchte ich jetzt nicht entscheiden. Jedenfalls erscheint in diesen Versen die stilistische Verbindung zu anderen Versen Gregors so stark, daß man die Echtheit nicht ohne weiteres von der Hand weisen möchte.

Gefährlich aber ist es, auf stilistische Argumente allein zu bauen. Im Falle der *Gnomica disticha* ist dies zwar geglückt, so wie sich auch die Bedenken gegen die paroxytonischen Jamben durch den Überlieferungsbefund bestätigt haben. Schwieriger ist die Lage jedoch bei den beiden rhythmischen Gedichten I 1, 32 und I 2, 3, da gerade das zweite, die von R. Keydell⁴ in erster Linie als anstößig empfundene *Exhortatio ad virgines*, schon durch die in die Zeit um 600 (?) zurückreichende syrische Übersetzung von Gregorgedichten belegt ist. Außerdem kommt die

¹ Vat. Borg. gr. 22 (s. XV). Vor Beginn des Haupttextes (Ps.-Dionys. Areopag. De div. nom.; Plat. Epinom. et epist. fragm.) sind von späterer Hand I 1, 30, 32 und 34 nachgetragen, ferner auf fol. 155 c. I 1, 31 und 33 und auf fol. 168 c. I 1, 35 eingeschoben.

² Cod. Napol. Borbon. gr. 128 (II D 32; s. XV), fol. 130 v.

³ J. Tollus (Insignia itinerarii Halici, Trajecti ad Rh. 1696, S. 104) hat diese drei Verse auch noch in einem weiteren Codex, einem "Florentinus" gefunden, den ich bisher noch nicht identifizieren konnte.

⁴ R. Keydell, Die Unechtheit der Gregor von Nazianz zugeschriebenen *Exhortatio ad Virgines*, Byz. Zeitschr. 43, 1950, 334–337.

Exhortatio auch schon in der syrischen Überlieferung im Zusammenhang der Reden vor. Es ist unnötig, hier jedes Vorkommen der beiden Gedichte in der reichen handschriftlichen Überlieferung – teils in Gedichtsammlungen, teils unter den Reden – zu registrieren. Wenige sind so gut belegt wie sie, wenn sie auch nicht selten als formale Fremdkörper empfunden wurden. Die stilistischen Einwände Keydells richten sich im übrigen nur gegen eines der beiden, gegen die *Exhortatio*. Dabei muß er selber feststellen, daß sie die intime Vertrautheit mit den Gedankengängen anderer Gregorgedichte voraussetzt, ja daß manche Wendungen ohne diese Kenntnis einfach unverständlich wären. Wenn man nun bedenkt, daß so etwas öfter, als es Keydell bewußt zu sein scheint, auch in anderen Gedichten vorkommt, weiterhin daß Gregor nur zum Teil zum Zwecke eigentlicher Publikumswirkung dichtete, zum großen Teil jedoch zu rein praktischen Zwecken – der Didaktik, ja der reinen Mnemotechnik wegen¹ –, was wundert es uns da, wenn er sozusagen das Résumé seiner Predigt über die Jungfräulichkeit seinen Mönchen und Nonnen in lebendiger Liedform singbar machte? Setzen nicht auch so manche Lieder des Pietismus und seiner schwächlichen Nachfolger ganze Gedankengänge voraus, die uns Heutigen einfach fremd und fast unvollziehbar sind?

Trotz dieser Apologie der beiden rhythmischen Gedichte sind die Bedenken Keydells gegen ihre Echtheit so stark, daß wir sie vorläufig noch bei den Dubia belassen müssen, bis eine präzise Einzelinterpretation einmal in größerem Rahmen möglich sein wird.

¹ Anderes scheint auch einfach nur für Beispielsammlungen bestimmt gewesen zu sein. So läßt sich jedenfalls leichter die Variationsfreude Gregors in seiner Epigrammdichtung erklären. Wie verbreitet gerade seine Epitaphiensammlung gewesen sein muß, beweist ein Grabstein aus Hermupolis Parva in Ägypten, der als Inschrift eines von Gregors 12 Epigrammen auf Martinianos enthält (AP VIII 108). Da es sich aber um das Grab einer Ioannia, der Tochter eines Ammonios, handelte, hatte man deren Namen an die Stelle des Martinianos gesetzt (V. 2), obwohl es das Versmaß verbot und das Gedicht überhaupt für eine Frau oder gar ein Mädchen nicht paßt. W. Peek (Griechische Vers-Inschriften I. Grab-Epigramme, Berlin 1955, Nr. 593) datiert (fragend) ins 4. Jahrhundert. Selbst wenn man noch den Anfang des 5. Jahrhunderts mit in Betracht zieht, ist mit diesem inschriftlichen Beleg die schnelle und weite Verbreitung eines von Gregor selbst oder seinen Freunden in Umlauf gesetzten „Musterbuches“ für christliche Grabepigramme einigermaßen bewiesen – ob schon gleich im vollen Umfang des 8. Buches der Anthologie, ist allerdings mehr als fraglich. – Den Hinweis auf Peek Nr. 593 verdanke ich H. Beckby.

Wenn schon bei stilistischen Argumenten Vorsicht geboten ist, dann um so mehr, wenn man vor der Frage steht, ein Gedicht nur deshalb zu athetieren, weil eine Einzelercheinung darin uns für Gregor ungewohnt ist. So war in der gut überlieferten *Obiurgatio adversus partem animae rationis expertem* (c. II 1, 47) die hier vorausgesetzte platonische Dreiteilung der Seele für Sinko¹ ein Grund, diese Gedichte Gregor abzusprechen – zu Unrecht, wie ich meine.

Bei den Spuria jedoch muß der längst als neuplatonisch erkannte Hymnus I 1, 29 bleiben². Zwar spräche der besonders in neuplatonischen Texten vorkommende Anfangsausdruck ὁ πάντων ἐπέκεινα nicht unbedingt gegen eine Autorschaft Gregors. Aber in unseren Sammelhandschriften der Gregorgedichte kommt der Hymnus praktisch nur einmal vor, nämlich in den vier Exponenten einer völlig einheitlichen und sehr sekundären Handschriftengruppe: Patavin. gr. 80 (s. XV), Ambros. gr. 753 = Z 78 sup. (s. XV), Vat. gr. 480 (s. XVI med.) und Monac. gr. 582 (s. XVI). Mit der Zuweisung an Gregor von Nazianz erscheint er in früheren Handschriften nur noch einmal, nämlich in der neuplatonisch ausgerichteten Sammelhandschrift Vat. gr. 485 (s. XIII)³. In Wirklichkeit handelt es sich um ein Gedicht, das mit der Überschrift *Εἰς τὸ περὶ θεῶν ὀνομάτων* die Gedanken des ersten Kapitels der Schrift *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* des Ps.-Dionysios Areopagita (ed. Balt. Corderius, Antverpiae 1633, p. 437 ss.) zusammenfassen soll. Eben in diesem Zusammenhang und mit dieser Überschrift erscheint es im Cod. Vat. gr. 1525 (s. XI et

¹ Th. Sinko, *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni*. P. 2: *De traditione indirecta*, Cracoviae 1923 (*Meletemata patristica*, 3), S. 19.

² Nach der Edition von Albert Jahn (in seinen „*Eclogae*“ 1891) zuletzt noch von L. J. Rosán (*The Philosophy of Proclus*, New York 1949, S. 53f.) dem Proklos zugeschrieben. Leider hat es keiner der beiden jüngsten Herausgeber der Proklos-Hymnen – weder D. Giordano (Firenze 1957) noch E. Vogt (Wiesbaden 1957) – für nötig befunden, dieses durch AP I 102 immerhin als spätantik nachgewiesene Pseudo-Proklos-Stück wenigstens in einem Appendix in ihre Ausgabe aufzunehmen, ja überhaupt nur zu erwähnen!

³ „*Eclogae Gregoriana, Dionysiana, Maximiana*“. Die Anthologie aus den *ἔπη* Gregors (fol. 167–172; es folgen fol. 172–181v *ἀπανθίσματα ἐκ τῶν ἱμῶν τοῦ αὐτοῦ θεολόγου*) beginnt mit I 1, 29. Auf fol. 178–181v erscheinen in *marginē* neben den *Definitiones minus exactae* (I 2, 34) andere *definitiones*, angeblich aus Aristoteles und Platon, mit dem bemerkenswerten Anfang: Ἀριστοτέλους· Θεὸς ἐστὶ τὸ πάντων ἐπέκεινα· Πλάτων δέ φησιν· Θεὸς ἐστὶν οὐσία ὑπερούσιος, αἰδιος, ἀπαράλλακτος, πάσης οὐσίας δημιουργός . . . (nach den Angaben des Kataloges von R. Devreesse von 1937).

XIII) nachträglich (s. XIV—XV) eingefügt (fol. 88 v) und in ähnlicher Weise an gleicher Stelle im Laur. plut. V 32 (s. XV) fol. 137 r (neuer Zählung) mit der bei Bandini fehlenden Überschrift *Στιχοι εἰς τὸ περὶ θείων ὀνομάτων*. Spätere Einzelvorkommen¹ sind trotz ihrer Zuschreibung an Gregor demgegenüber bedeutungslos².

In der eben genannten späten Vierergruppe geht diesem Hymnus ein Dreizeiler voraus, der sonst nur noch im Oxon. Baroc. 96 – aber unter den letzten Nummern – vorkommt. Es ist das Epigramm 30 (PG 38, 99), ein metrisch unhaltbares und nach Mura-toris Notizen (vgl. App. crit. bei Migne) bereits von Planudes in einer mir sonst nicht bekannten Schrift *περὶ ἐγκαινίων* auf zwei klassische Distichen *per coniecturam* erweitertes Epigramm. Es handelt von einer Kirche, die von einem Gregorios aus einem verfallenen Tempel umgebaut worden war³, und stammt wahrscheinlich aus einer ähnlichen Quelle wie ein Teil der christlichen Epigramme im 1. Buch der Anthologie. Zu den Gregorgedichten ist es wohl nur des Namens Gregorios wegen gestoßen, vielleicht erst in irgendeinem Zusammenhang mit der Sammeltätigkeit des Planudes.

Die Frage, ob es sich bei dem nur in der *Anthologia Palatina* vorkommenden Epigramm VIII 226 etwa nur um eine Textvariante von AP VIII 227 handelt, gehört ebensowenig hierher wie die andere Frage, ob die Verse, die bei Migne (PG 37) als c. I 1, 37 und 38 selbständig auftreten, wie dies handschriftlich nur im Laur. VII 10 belegt ist (fol. 57), die Frage also, ob diese Verse als selbständig gemeinte Epigramme zu werten oder als unselbständige Auszüge auszuscheiden sind⁴. Beide Fragen be-

¹ Marc. gr. Cl. 2,55 (s. XVI) f. 8 v; Vat. gr. 1226 (s. XVII) f. 33; Vat. gr. 1282 (s. XVI ex.) f. 1 v; Vat. gr. 1347 (s. 1554) f. 181 r; Vat. gr. 1949 (s. XVI) f. 200 r–208 v.

² Die hier dargelegte Lösung ergab sich erst nachträglich auf Grund einer von der Deutschen Forschungsgemeinschaft ermöglichten Studienreise im Herbst 1964. – Die von Jahn versuchte Zuschreibung an Proklos hatte sich auf das Vorkommen des Hymnus auf einem Pergamentblatt, das der Proklos-Handschrift Monac. gr. 547 vorgebunden ist, gestützt.

³ In F. W. Deichmanns Artikel „Christianisierung II (der Monumente)“ (RAC 2, 1954, 1228–1241) ist dieses Epigramm als Beleg für Nazianz zu streichen (Sp. 1233), während die Fülle der sonstigen Belege beweist, daß der in epigr. 30 vorausgesetzte Vorgang wahrhaftig keine Seltenheit war, so daß noch manch anderer Träger des Namens Gregorios gemeint sein konnte.

⁴ Vgl. J. Sajdak, Nazianzenica II, in: Eos 16, 1910, 90f.

treffen ausschließlich die Textkritik, der auch in den heute behandelten Stücken noch einiges zu tun übrig bleibt. Hier wurde eben nur soviel gesagt, wie auf Grund der Vergleichung des Handschriftenbefundes zu sagen möglich war. Wir wollen hoffen, daß systematische Arbeit am Text der Gedichte die zweifelhaften Fälle klären wird, wobei freilich nicht sicher ist, ob nicht einige weitere Gedichte in Zweifel gezogen werden müssen.

Some Textual Points in Tatian's *Oratio ad Graecos*

MOLLY WHITTAKER, Nottingham

For two years Dr. Richard Hanson, now back at Nottingham as Professor of Christian Theology, conducted a Seminar in the Theology Department of Nottingham University, in which a small group of post-graduates studied Tatian's *Oratio ad Graecos*. We were not primarily concerned with textual criticism, but came to feel that Goodspeed's edition (1914) had certain drawbacks. The text depends on three MSS, derived from one archetype, and towards the end there are extensive quotations in Eusebius. Much work has been done by previous scholars, notably Otto, Schwartz and Wilamowitz, and most of the lacunae marked in Goodspeed's text were taken over from Schwartz' edition. This communication contains a re-examination of certain passages and suggests no startling innovations, rather a return to a more conservative position.

3 (3) *μισεῖ μὲν γὰρ ἕτερος τὸν ἕτερον, ἀντιδοξοῦσι δὲ ἑαυτοῖς διὰ τὴν ἀλαζονείαν τόπους ἐπιλεγόμενοι * * * * τοὺς προδχοντας.*

Wilamowitz' suggested lacuna seems unnecessary. In the context philosophers are criticised on two grounds, for their dissension among themselves and for place-hunting. The argument runs smoothly: "For one hates the other and they hold opposing beliefs picking out in their humbug passages (or places) that are prominent."

8 (3) *καὶ ὁ μὲν ἀπ' αὐτῶν ἔσωζεν, ἡ δὲ ἀπὸ τῶν ὁμοίων λύθρων ἀνθρωποκτόνος [ἢ πολεμοποιός] ἐγένετο.*

This refers to the effect of the Gorgon's blood divided between them on Asclepius and Athena respectively: "And the one as a result of them brought healing, while the other, the warmonger, as a result of the same drops of blood became a slayer of men." Schwartz would eject *ἢ πολεμοποιός*, which might well be a gloss, Otto reads *καὶ* for *ἡ*. It would be preferable to accept one of these rather than to leave the question open, for *ἢ πολεμοποιός*

disturbs the rhetorical flow of the sentence and is unlike Tatian's carefully elaborated style.

19 (1) Ὑμεῖς δὲ τούτων οὐκ ἔχοντες τὴν κατάληψιν παρ' ἡμῶν τῶν εἰδόντων ἐκπαιδεύεσθε, * * * * λέγοντες θανάτου καταφρονεῖν καὶ τὴν αὐτάρκειαν ἀσκεῖν.

Schwartz indicated a lacuna and proposed to insert πάνεσθε δέ, but a good sense can be obtained without this: "Do you since you have no understanding of these things learn from us who know, saying though you do that you despise death and practice self-sufficiency."

21 (1) φθονερός δ' Ἐὐδὸς καθ' ἑμᾶς καὶ κρύπτει * * * * τὸν ὄνειρον τοὺς ἀνθρώπους βουλόμενος ἀπόλλυσθαι.

Wilamowitz suggested inserting τὸ πῦρ καὶ πέμπει, but the meaning is clear by reference to Aeschylus, Prometheus Vincetus, 485-6:

κάκρωνα πρῶτος ἐξ ὄνειράτων δ' ἡρῇ
ἔπαρ γενέσθαι,

where Prometheus lists among his benefactions to mankind the interpretation of dreams, hitherto obscure to them. The full passage of Tatian then runs: "Prometheus fastened to the Caucasus endured punishment because of his kindness to mankind. Zeus is envious according to you and hides the dream, wishing mankind to perish." The heathen world in general regarded dreams as a most helpful means of divining the future.

21 (2) διόπερ ἀποβλέψαντες πρὸς τὰ οἰκεία * * * * ἀπομνημονεύματα κἂν ὡς ὁμοίως μυθολογοῦντας ἡμᾶς ἀποδέξασθε.

Schwartz proposed inserting τῆς ἀληθείας προφέροντας τά. Tatian has been ridiculing myths of heathen gods and simply goes on: "Therefore looking at your own records accept us even on the grounds that we likewise relate stories."

32 (3) πάντες οἱ βουλόμενοι φιλοσοφεῖν * * * * παρ' ἡμῖν οἱ οὐ τὸ δρώμενον δοκιμάζομεν.

Kukula suggested inserting πάρεισιν, which would have palaeographic probability, but the omission of the verb "to be" is so common in Greek that no lacuna need be postulated: "All who wish to pursue knowledge are with us who do not examine the visible etc."

35 (1) διόπερ χαίρειν εἰπὼν καὶ τῇ Ῥωμαίων μεγαλαυχίᾳ καὶ τῇ Ἀθηναίων ψυχρολογίᾳ * * * * δόγμασιν ἀσυναρτήτοις, τῆς καθ' ἡμᾶς βαρβάρου φιλοσοφίας ἀντεποιησάμην.

Schwartz proposed inserting *καὶ τοῖς τῆς ὑμετέρας φιλοσοφίας* but in Tatian's vivid polemic *δόγμασιν ἀσυναρτήτοις* could well be taken in apposition: "Therefore having said farewell both to Roman arrogance and Athenian nonsense, incoherent tenets, I sought our own uncultured philosophy." Editors read *ἡμᾶς* against *ὕμᾶς* of the MSS. The former has other parallels in Tatian, but the MSS reading could be retained ironically: "The philosophy which, according to you, is uncultured."

35 (2) *νῦν* *δτε* *καιρός* *περὶ τῶν κατ' αὐτὴν δογμάτων λέγειν*, * * * * *πειράσομαι*.

Wilamowitz proposed inserting *ἐκθέσθαι*, but with Otto's punctuation no lacuna is necessary, putting a comma after *καιρός* instead of after *λέγειν*: "But now that the proper time has come, I shall try to speak of its tenets."

34 (2) *καὶ τὸν ψευδολόγον Αἰσωπον ἀείμνηστον οὐ μόνον τὰ μυθολογήματα, καὶ ἡ κατὰ τὸν Ἀριστοδήμον δὲ πλαστικὴ περισπούδαστος ἀπέδειξεν*.

The nominative is Schwartz' emendation for the accusative *περισπούδαστον* of the MSS, which however is feasible: "Not only did mythical stories make the liar Aesop ever-memorable, but also the sculpture of Aristodemus made him sought after." The accusative gives a parallelism to *ἀείμνηστον*.

30 (2) *τοῦ γὰρ πάντας ἀλλήλων ἐπακούειν τῆς διαλέκτου μὴ δύνασθαι τὴν αἰτίαν εὑρεῖν, ἣν ἐθέλητε, δυνήσεσθε· <τοῖς> ἐξετάζειν γὰρ βουλομένοις τὰ ἡμέτερα ῥαδίαν καὶ ἄφθονον ποιήσομαι τὴν διήγησιν*.

τοῖς is added by Schwartz, but nowhere in this work does *γάρ* come as third word in the sentence, except after some indivisible two word combinations. If *βουλομένοις*, editors' necessary emendation for *βουλόμενος*, be taken as conditional, we get the simple translation: "For if you wish you will be able to discover the reason why all men are unable to understand each other's tongue; for if you are willing to examine our beliefs I will give you an easy and copious exposition." Presumably this refers to the story of the Tower of Babel, though Tatian's offer is by the way and he immediately goes on to another topic.

37 (1) *ἐν δὴ ταῖς τῶν προειρημένων ιστορίαις δηλοῦται κατὰ τίνα τῶν βασιλέων Εὐρώπης ἀρπαγὴ γέγονεν*.

Eusebius reads *δὴ* as against *δέ* of the MSS, but the only other instance of *δὴ* in Tatian's treatise is *καὶ δὴ* (41, 3). This latter is familiar Greek usage, but *δὴ* following a preposition has not

emphatic force. Tatian uses *δέ* very frequently, so in this passage his normal usage might well be retained.

20 (2) οἱ μὲν οὖν τὰς γεωγραφίας ἐκπονέσαντες, μέχρις ἤν δυνατόν ἀνθρώπῳ, τῶν χωρίων· τὴν ἀναγραφὴν ἐποιήσαντο.

Although not listed among the errata it is difficult not to believe that there are two misprints here, first the spelling of *ἐκπονέσαντες*, second the stop after *χωρίων*, which makes nonsense. Without the stop there is no difficulty: "Those then who have worked out geographies, as far as was possible for man, produced the account of the regions."

This paper puts forward no positive emendations. There are some obvious lacunae in the text for which no adequate supplement has yet been found, here and there a textual crux which still defies the critic. I am only suggesting that when the text is re-edited more respect should be shown to the MSS readings.

III. PHILOLOGICA

P. MIQUEL

E. MOUTSOULAS

G. RUHBACH

P. SCAZZOSO

P. STOCKMEIER

A. TANGHE

A. TUILIER

Πείρα

Contribution à l'étude du vocabulaire de l'expérience religieuse dans l'œuvre de Maxime le Confesseur

P. MIQUEL, Paris

Maxime le Confesseur est sans doute, avec Diadoque de Photice, l'un des Pères Grecs à employer le mot *πείρα* sinon le plus fréquemment, du moins avec prédilection — on l'a relevé plus de 30 fois chez lui, et non pas dans un seul de ses ouvrages, mais réparti dans toute son œuvre, indice d'un terme qui fait partie de son vocabulaire et de sa pensée. Ce mot se rencontre dans tous les grands traités de Maxime, et il ne nous a pas paru possible de discerner une évolution chronologique du sens de *πείρα*. C'est donc un classement général que nous proposons.

Il s'excuse de parler de Dieu sans en avoir une expérience suffisante. «J'ai osé, moi aussi, parler de ces choses d'une façon conjecturale, moi qui n'avais pas reçu la grâce d'une expérience de cette sorte, sur l'ordre même de celui qui me prescrit.» (Ambiguorum liber PG 91, 1236 C.)

Il proteste de son manque d'expérience: son correspondant, dit-il, en sait plus que lui. Et ce n'est peut-être pas là simple clause de style: «Je sais d'une manière certaine que tu connais pour les avoir éprouvées *πάσχω* les choses divines, père vénérable, et que par l'expérience tu possèdes la science de ces choses et mieux que je ne saurais m'exprimer.» (Quaest. ad Thalassium LXV PG 90, 737 A.) «Comment le sage qui a saisi l'occasion devient plus sage et le juste qui possède la connaissance ajoute pour savoir davantage comme le prétend le proverbe divin (Proverbes 9, 9) — c'est toi, celui que je dois parmi tous le plus vénérer, qui l'as montré ouvertement par l'expérience elle-même.» (Mystagogie. Préface PG 91, 657 C.)

C'est par l'expérience de la vertu que l'on acquiert le désir de Dieu. «Il est clair que la pratique de la vertu et de la science fait naître un désir infailible. On ne peut nier que cela fut connu à la lumière de l'expérience en acte (*διὰ τῆς πείρας κατ' ἐνέργειαν*).» (Quaest. ad Thalassium VI PG 90, 281 A.)

Deux textes difficiles des *Quæst. ad Thalassium* indiquent l'un, que l'expérience de l'Être Immobile par les êtres mobiles que nous sommes est une entreprise périlleuse. «Afin qu'auprès de Celui qui est absolument immobile se fixent les êtres mobiles par nature, tout à fait abstraits de tout mouvement en eux-mêmes et par rapport aux autres, et qu'ils prennent par expérience la connaissance en acte de Celui en qui ils ont été admis à se fixer – savoir qui – immuable et toujours identique leur accorde la jouissance de Celui qui se fit connaître d'eux.» (*Quæst. ad Thalassium* LX PG 90, 621 C.)

L'autre, que l'expérience de la nature corporelle détourne l'homme de l'expérience de la Beauté spirituelle. «Tournant à loisir sa connaissance vers le seul domaine sensible à la manière des créatures sans raison, et trouvant, par l'expérience de la nature corporelle qui lui était sensible, une réalité dans la perception des choses sensibles, nécessairement il (l'homme pécheur) ne pouvait que manquer désormais la perception divine de la beauté spirituelle.» (*Quæst. ad Thalassium. Prologue* PG 90, 257 A.)

Maxime parle à plusieurs reprises de l'expérience du mal qui est comme une expérience religieuse à rebours: «Qui connaît la faiblesse de la nature humaine a acquis l'expérience de la force de Dieu.» (*Centuries sur la Charité* II, 39 PG 90, 997 A.) «Celui qui se plaît dans le mensonge, se livre ainsi à la perte, afin de connaître dans l'épreuve ce qu'il traitait volontiers avec mépris et d'apprendre par l'expérience qu'à son insu il embrassait la mort en échangeant celle-ci contre la vie.» (*Quæst. ad Thalassium* XLIV *Scholia* PG 90, 417 B.) «Selon une interprétation, l'arbre de vie représente l'âme intellectuelle qui est l'instrument de la sagesse; l'arbre de la connaissance du bien et du mal représente la sensibilité corporelle mue par l'instinct aveugle; l'homme en l'expérimentant, n'a pas gardé le commandement qu'il avait reçu de Dieu de ne pas y toucher.» (*Quæst. ad Thalassium* XLIII PG 90, 412 C.) «Ayant découvert par l'expérience elle-même que tout plaisir est inévitablement suivi de douleur, il fit porter tout son effort contre le plaisir lui-même.» (*Quæst. ad Thalassium. Prologue* PG 90, 256 A.) «Dieu permet aux démons de nous attaquer (. . .) pour nous inspirer par l'expérience que nous en faisons alors, une haine sans réserve pour le mal.» (*Centuries sur la Charité* II, 67 PG 90, 1005 B.)

Les grandes personnalités religieuses de l'Ancien Testament se sont développées par l'expérience spirituelle: Isaac, David, les

Prophètes. «Effrayé par la venue des troubles des passions et poussé par le désir d'une connaissance plus élevée acquise par l'expérience, il (Isaac) s'en alla à Gérar (Genèse 26).» (Quæst. ad Thalassium XLVII PG 90, 422 D.) «Le Grand David fut de tous, le mieux placé pour faire l'expérience du combat spirituel.» (Quæst. ad Thalassium XLIX PG 90, 457 B.)

Mais il a soin de préciser qu'une simple expérience humaine suffit à prévoir des événements futurs sans qu'on ait à faire appel à un don de prophétie. «Il y a des prophètes qui prédisent l'avenir avec acuité en certains objets par la raison seule qui conjecture naturellement certains événements futurs grâce à une expérience très étendue (sans inspiration spirituelle).» (Ambiguorum PG 91, 1405 A.)

Dans le Nouveau Testament, la foi des Apôtres est fondée sur l'expérience tangible du Christ ressuscité. S. Thomas, avant d'en faire lui-même l'expérience, n'accorda pas sa confiance au récit des apôtres lui racontant la résurrection qu'ils avaient éprouvée (*παθοῦσι*) (Ambiguorum PG 91, 1384 A.).

Les chrétiens parfaits, les «gnostiques», grâce à leur expérience ont acquis la connaissance du Bien et du Mal: «Grâce à une grande expérience ils possèdent le pouvoir de distinguer ce qui est bien et ce qui ne l'est pas.» (Quæst. ad Thalassium. Prologue PG 90, 252 D.)

L'expérience est à la fois la racine et le fruit de toute vie chrétienne: «Comme le disent ceux qui en ont fait l'expérience, une foi loyale en Dieu et une crainte légitime de Dieu assurent une pratique parfaite sur le chemin de la vertu.» (Ambiguorum PG 91, 1241 B.) «Celui qui a pu la connaître (la béatitude) en subissant l'épreuve susdite (*ἐκ τοῦ παθεῖν*) prendra clairement conscience de sa propre dignité grâce à l'expérience.» (Mystagogie V PG 91, 676 B.)

Une fois acquise cette expérience de Dieu, l'homme non seulement ne veut plus, mais ne peut plus pécher: «Si l'esprit se laisse aller à l'accoutumance de ces passions charnelles n'est-ce pas qu'il n'a jamais atteint l'expérience parfaite du Meilleur et du Transcendant?» (Centuries sur la Charité III, 72 PG 90, 1040 A.)

Est-ce à dire qu'on peut être stabilisé dans le bien dès ici-bas et que l'on fait alors le bien sans être libre? Un texte obscur de Maxime semble indiquer qu'il n'en est rien: «Ils ont pu une fois mépriser qui que ce soit par l'expérience, et il n'y aura jamais aucune raison qui empêchera de le pouvoir. Et qu'y aurait-il de

plus misérable que d'éprouver une telle expérience spirituelle, mais de ne posséder ou n'espérer aucune base immobile pour être fixé dans le bien ? Et s'ils disent qu'ils le peuvent mais qu'ils ne le veulent pas, en raison de l'expérience faite du contraire, et ainsi non en raison du bien en soi, comme tel, mais en raison de son contraire, le bien sera pour eux aimé par l'effet de la nécessité.» (Ambiguorum PG 91, 1069 C.)

Dieu n'a pas besoin d'expérience, car l'expérience comporte nécessairement un élément passible dont Dieu est exempt. «Dieu Lui-même n'avait pas besoin d'expérience, puisqu'il est Dieu et Maître, et de par sa nature libéré de toute passion.» (Quæst. ad Thalassium XXI PG 90, 313 D.)

Cependant Dieu a voulu faire l'expérience de la condition humaine : «Ainsi, selon moi, Maître par nature il estime l'obéissance et fait l'expérience de celle-ci par l'épreuve, non pas seulement pour nous sauver en purifiant du mal la nature, mais surtout pour connaître notre désir d'obéissance et apprendre par l'expérience de notre condition ce qui nous concerne.» (Ambiguorum PG 91, 1045 A.)

Quelques textes où Maxime met en relation la connaissance et l'expérience achèveront de préciser sa terminologie. Il distingue : — l'expérience d'où provient la connaissance (*διὰ τῆς πείρας γνῶσις*) — de l'expérience selon la connaissance (expérience consciente) (*κατ' ἐπίγνωσιν πείρα*). «L'Esprit qui donne la vie accomplit en nous le perfectionnement immuable du Bien grâce à l'expérience d'où provient la connaissance.» (Quæst. ad Thalassium VI PG 90, 281 A.) «L'esprit n'engendre pas sans le consentement de la raison mais il transforme celle-ci au point de lui faire désirer l'acte de la divinisation, celui qui a fait l'expérience consciente de cet acte ne peut pas en déchoir après avoir reconnu en fait d'un seul coup ce qui est vérifiable.» (Quæst. ad Thalassium VI PG 90, 280 D.)

Un scholion, glosant la pensée de Maxime en un autre passage, déclare que l'expérience n'est pas initiale, mais précédée d'une «ratio scientiae» qui lui fournit son contexte. «Maxime dit qu'avant toute expérience existe un raisonnement fait en vue de la connaissance.» (Quæst. ad Thalassium LXI Scholia PG 90, 626 D.)

Mais les deux textes les plus importants de Maxime sur l'expérience sont ceux que nous allons citer en terminant. Dans le

premier texte il prend soin de définir ce qu'il entend par expérience et l'oppose d'une part à la science (ἐπιστήμη) et à l'assentiment (γνώμη), d'autre part à la connaissance rationnelle (λόγος). «(Cet état d'âme à l'égard de la Vérité et du Bien, c'est-à-dire de Dieu) il l'appelait science divine, connaissance infaillible, amour, paix, en quoi et par quoi consistait la déification. Science (ἐπιστήμη), comme réalisant toute la connaissance accessible aux hommes touchant Dieu et les réalités divines; assentiment (γνώμη) comme atteignant purement la vérité et procurant une expérience (πείρα) satisfaisante du divin; amour comme pleine participation affective à tout l'attrait de Dieu; paix comme éprouvant ce qu'éprouve Dieu.» (Mystagogie V PG 91, 680 C.)

Dans le second texte, parallèle au premier, mais plus complet et plus précis, Maxime insiste sur la différence entre une connaissance expérimentale de Dieu et une connaissance notionnelle de Dieu. L'expérience (πείρα) est connaissance immédiate, directe: c'est la «connaissance» au sens biblique du terme («la seule qui puisse procurer la joie» ajoutera un scholion: PG 90, 625 D).

Dans le texte précédent Maxime opposait l'expérience

- à la science (ἐπιστήμη)
- à l'assentiment (γνώμη)
- à la connaissance notionnelle (λόγος),

ici il oppose l'expérience

- à la connaissance par l'intermédiaire (αἰσθησις)
- à la connaissance rationnelle (λόγος) par les notions de type plutôt aristotélicien
- à la connaissance «idéelle» par les concepts (νόησις) se référant aux Idées platoniciennes.

L'expérience est donc un mode de connaissance tout à fait original. La πείρα τοῦ Θεοῦ, c'est le sens de la présence de Dieu, le λόγος περὶ τοῦ Θεοῦ, c'est le discours sur Dieu (PG 90, 624 A):

«On distingue deux modes de connaissance des choses divines: l'une relative fondée sur la seule raison (λόγος) et les concepts (νόημασι) et ne comportant pas la perception (αἰσθησις) en acte (par actuation) (κατ' ἐνέργειαν) avec l'objet connu que donne l'expérience: c'est de cette manière que nous nous gouvernons dans la vie présente; l'autre souverainement vraie acquise par la seule expérience en acte (par actuation) sans intervention de la raison et des concepts, apportant perception totale avec l'objet connu par une participation selon la grâce. C'est par elle que dans le repos futur nous recevons la déification surnaturelle

sans cesse exerçant son influence. Il est dit aussi que la connaissance relative fondée sur la raison et les concepts nous pousse à désirer la connaissance par participation en acte (par actuation) à l'objet connu. La connaissance en acte qui donne, grâce à l'expérience, le contact par participation avec l'objet connu rend inutile la connaissance acquise par la raison et les concepts.

Les Sages déclarent impossible la coexistence de l'expérience de Dieu (πειρα) avec la connaissance rationnelle (λόγος) de Dieu, ou le sens (ou le sentiment) de Dieu (αἰσθησις) avec sa connaissance notionnelle (νόησις); par connaissance rationnelle (λόγος) j'entends celle qui le contemple par analogie à partir des êtres; par sens de Dieu (αἰσθησις) l'expérience qui résulte de la participation des biens surnaturels; par connaissance notionnelle (νόησις) la connaissance simple et singulière de lui tirée des êtres. D'ailleurs, il en est ainsi sans doute en tout ordre de connaissance.

L'expérience d'une chose en fait cesser la connaissance rationnelle; la perception d'une chose rend vaine sa connaissance notionnelle.

J'entends par expérience (πειρα) la connaissance en acte (κατ' ἐνέργειαν) laquelle dépasse toute notion (λόγος); par perception (αἰσθησις) la participation même à l'objet connu, laquelle apparaît au-delà de toute idée (νόησις).

C'est peut-être ce qu'enseigne mystiquement le grand Apôtre quand il dit: «les prophéties, elles disparaîtront; les langues, elles cesseront; les connaissances, elles disparaîtront» (I Corinth. 13, 8) voulant parler de connaissance par notions et concepts (ἐν λόγῳ καὶ νοήμασι).» (Quaest. ad Thalassium LX PG 90, 621D – 624 A.)

Cette distinction entre la connaissance expérimentale et la connaissance discursive est capitale chez Maxime.

Il y a incompatibilité, déclare-t-il à la suite de ceux qu'il appelle «les Sages», entre l'expérience directe de Dieu et la connaissance rationnelle de Dieu à partir des créatures.

Or cette expérience n'est pas le fait de celui qui l'éprouve, elle est grâce, dira-t-il dans un autre texte: «Celui qui n'a pas reçu la science par une grâce, même s'il dit quelque chose qui concerne la connaissance, cependant ne connaît pas par l'expérience la force de ce qu'il énonce.» (Quæst. ad Thalassium LXV PG 90, 774C.)

Quelle est donc la nature de cette expérience? Elle est selon l'expression même de Maxime «connaissance par influence»: on connaît Dieu par l'action qu'il exerce sur nous, on le perçoit en participant à sa vie.

Telle est la notion d'expérience religieuse chez Maxime : la fréquence du mot *πείρα* dans son œuvre et le soin qu'il apporte à le définir montre l'importance qu'il accorde à ce mode de connaissance dans sa théologie spirituelle.

Der Begriff „Häresie“ bei Epiphanius von Salamis

E. MOUTSOULAS, Bonn

Eine Studie über den Begriff „Häresie“ bei Epiphanius bekommt eine besondere Bedeutung, wenn man bedenkt, daß Epiphanius zusammen mit Irenäus und Hippolyt zu den größten antihäretischen Denkern gehört. Daß dieser Begriff bis heute noch nicht genügend behandelt worden ist, zeigt die Tatsache, daß nach unserer Kenntnis noch niemand genau erklärt hat, warum Barbarismus, Skythismus, Hellenismus und Judaismus – die vier ersten „Häresien“, die Epiphanius in seinem Panarion behandelt – manchmal als solche (Häresien) bezeichnet werden, manchmal als „historische Perioden“ (der Terminus ist, wie wir zeigen werden, nicht genau) oder auch als „religiöse Zustände“, in denen sich die Menschheit von der Schöpfung bis zur Ankunft des Christentums befunden hat. Bevor wir versuchen, das Thema systematisch zu untersuchen und durch diese systematische Studie der betreffenden Zeugnisse des Epiphanius die entsprechenden Ergebnisse zu finden, möchten wir zuerst ganz kurz über den Sinn des Begriffes allgemein sprechen.

Der Terminus bezeichnet im Griechentum die Einnahme z. B. einer Stadt (Hdt. IV, 1), die Wahl und auch einen Entschluß¹. Von hier kommt im metaphorischen Gebrauch die Wahl im dogmatischen Sinn, die gleichzeitig einen Entwurf einiger gegebener Lehren bedeutet. Das aber hat zunächst keine negative Bedeutung, weil jede Schule ihre eigene Lehre haben konnte, ohne die absolute Wahrheit in sich einzuschließen. So behielt der Terminus im Hellenismus seine neutrale oder objektive Bedeutung.

Im hellenistischen und rabbinischen Judentum sehen wir, daß der Terminus eine Sonderrichtung bezeichnet. Ebenso ist *αἵρεσις* bei Josephus eine Bezeichnung der religiösen Gemeinschaft der

¹ Vgl. H. Schlier, *Αἵρεσις* in: Gerhard Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 1, Stuttgart 1933, S. 180.

Essener (Bell. 2, 118). Als Häresien werden von ihm auch die Sadduzäer und Pharisäer bezeichnet¹. Aber schon in der rabbinischen Literatur vom 1. Jahrhundert nach Christus an bezeichnet der Terminus „Häresie“ Gruppen, die sich von der orthodoxen rabbinischen Tradition entfremdet haben, die aber innerhalb des Judentums bleiben, wie z. B. die Judenchristen, und vom Ende des zweiten Jahrhunderts an auch die Gruppen, die außerhalb des Judentums stehen (Heidenchristen und Gnostiker)².

Im Neuen Testament behält der Terminus die Bedeutung der Schule, z. B. Sadduzaismus (Apg. 5, 17) und Pharisaismus (Apg. 15, 5), immer aber mischt sich ein feindlicher Unterton mit ein. Die Juden nennen das Christentum eine Häresie (Apg. 24, 5). Nach Lukas lehnt Paulus aber diesen Terminus für das Christentum ab (Apg. 24, 14). Dieses letztere zeigt, daß dieser Begriff schon bei Paulus wie später im Christentum, obwohl er als Terminus technicus gebraucht wird, um die verschiedenen Schulen der Philosophen oder die jüdischen Sekten zu bezeichnen, sich immer auf außerhalb der Kirche stehende Gemeinden bezieht. Der Terminus bekommt besonders die Bedeutung der Irrlehre bei II Petr. 2, 1. An einigen Stellen des N.T. scheint es, als ob der Terminus „Häresie“ identisch mit dem Terminus „Schisma“ sei, wie z. B. in I Cor. 11, 19³. Aber auch an dieser Stelle läßt sich eine leise Differenzierung und in der *αἵρεσις* eine Steigerung über *σχίσμα* hinaus feststellen⁴.

Es ist wahr, daß der Terminus mit dem Erscheinen des Christentums eine besondere Bedeutung bekommt. Weil das Christentum die einzig wahre Lehre ist, nennt man jede Lehre, die einem Teil dieser Wahrheit widerstrebt, Häresie. Bemerkenswert ist, daß mit „Häresie“ nicht die Ablehnung der ganzen christlichen Wahrheit charakterisiert wird – in diesem Fall handelt es sich um Ungläubigkeit –, sondern die Ablehnung eines Teils dieser Wahrheit.

Der häufige Gebrauch des Terminus, den wir bei allen Kirchenv Vätern finden, im Sinne der von der christlichen Wahrheit ab-

¹ A. a. O., S. 180–181.

² A. a. O., S. 181.

³ Vgl. F. Prat, Art. „Hérésie“ in: F. Vigouroux, Dictionnaire de la Bible 3, 1 p. 607–609. Joseph Brosch lehnt diese Identifizierung ab (Joseph Brosch, Das Wesen der Häresie, Bonn 1936, S. 18).

⁴ Vgl. Brosch, S. 17.

weichenden Irrlehre, findet sich schon bei den Apostolischen Vätern¹. Ignatius nennt den Doketismus „eine fremde Kost, die eine Häresie ist“ (Tral. 6, 1), und lobt die Epheser, weil sie in der Wahrheit wandeln und keine Irrlehre bei ihnen zu finden ist (Eph. 6, 2). Nach dem hl. Irenäus verfälschen die Häretiker das Wort Gottes (Contra Haereses I, Praefatio 1–2) und ziehen ihre persönlichen Betrachtungen dem Evangelium vor (Contra Haer. III, cap. XI, 11–12)².

Bei Hippolyt wird klar, daß der Terminus in zwei Bedeutungen gebraucht wird. Er bezeichnet einerseits eine Sondergruppe, die aber eine falsche Lehre verkündigt³, und andererseits die Irrlehre als solche ohne Beziehung zu einer Gruppe⁴. Zwischen den zwei Bedeutungen aber besteht eine innere Beziehung, so daß keine scharfe Unterscheidung zwischen beiden möglich ist. Bei ihm wie auch bei allen christlichen Schriftstellern findet sich keine rein objektive oder neutrale Bedeutung des Wortes, d. h. ohne eine dahinterstehende Bedeutung der Irrlehre⁵. Charakteristisch ist, daß er wie auch Justin die Häresie mit den Irrlehren der griechischen Philosophie verbindet⁶.

Im Gegensatz zu Hippolyt und den anderen christlichen Schriftstellern gebraucht Epiphanius manchmal den Terminus in neutraler oder objektiver Bedeutung, wie wir ihn im Hellenismus getroffen haben. So erklärt sich die Tatsache, daß Barbarismus, Skythismus, Hellenismus und Judaismus, die vier ersten religiösen Zustände der Menschheit, unter die achtzig Häresien gezählt werden. In diesem Sinne kann der Terminus mit „Schisma“ wechseln.

¹ Auch bei II Petr. 2, 1 könnte man von einem ähnlichen Gebrauch des Terminus sprechen.

² Vgl. auch den zweiten Epilog des Martyriums Polykarps, wo von Irenäus berichtet wird, daß er *πάσαν αἵρεσιν* bekämpfte, die im Gegensatz zum kirchlichen und katholischen Kanon stand.

³ Z. B. Elenchos VI 21, 3 GCS 26 S. 149; IX 31, 2 S. 264; X 32, 5 S. 288 bis 289 u. a.

⁴ Z. B. Elenchos VI 29, 1 S. 155; VII 29, 3 S. 210; VII 31, 1 S. 216; VII 35, 1 S. 222; IX 3 S. 240; IX 18, 1 S. 256; X 23, 1 S. 282.

⁵ Eine Ausnahme könnte Epiphanius sein, aber nur an einigen Stellen.

⁶ Elenchos Prooim. 11, GCS 26 S. 4. Vgl. X 32, 5 S. 288–289, wo Hippolyt sagt, daß die Häretiker Anstoß für ihre Häresien von der griechischen Philosophie bekommen haben und mit eigenen Worten ihre Lehre ausgedrückt haben.

Der Terminus „Häresie“ bezeichnet auch eine bestimmte Kategorie, eine Sondergruppe, die vom Ganzen getrennt ist und meistens eine eigene Lehre hat.

Schon im Ankyrotos, der von Epiphanius vor dem Panarion verfaßt worden ist, finden wir diese neutrale oder objektive Bedeutung. Die vier vorgenannten religiösen Zustände mit dem Samaritismus heißen Mutter-Häresien¹. Dem entspricht das Zeugnis in der Einführung des Panarion, wo Epiphanius den Begriff „Schisma“ zusammen mit dem Begriff „Häresie“ und im gleichen Sinne benutzt. Hier sind als erste die fünf obengenannten Häresien aufgezählt².

Besonders wenn wir die vier ersten religiösen Zustände der Menschheit betrachten, müssen wir sagen, daß wir entsprechende andere Stellen finden, von denen wir schließen müssen, daß sie nicht als „Häresien“ zu betrachten sind. So sagt er unter anderem bei der Behandlung des Skythismus: „Und es gab auf Erden keine Häresie, keine verschiedene Meinung, sondern die Menschen sprachen wie mit einem Munde und einer Zunge. Es gab nur Unfrömmigkeit und Frömmigkeit, das Naturgesetz und den natürlichen Willen des einzelnen, es gab keinen Irrtum, weder aus einer Lehre noch aus Schriften, es gab weder Judaismus noch Hellenismus noch irgendeine andere Häresie, sondern sozusagen nur den einen Glauben, wie er in der heutigen heiligen katholischen Kirche Gottes, die von Anfang an war und dann nochmals offenbart wurde, lebt.“³

Aus diesem Zitat ziehen wir den Schluß, daß von den vier „religiösen Zuständen“ oder den fünf Mutter-Häresien (wenn wir den Samaritismus einschließen) die zwei ersten sich unterscheiden. Der Unterschied besteht darin, daß während dieser Zeit (d. h. bis zum Aufkommen des Hellenismus und später des Judaismus), wie die obige Stelle betont, die verschiedenen Lehren und falschen Meinungen, d. h. die aus dem Hellenismus, Judaismus und Samaritismus entstandenen Häresien, noch nicht erschienen waren. Es herrschte der *κατὰ φύσιν νόμος*, das Naturgesetz, und die Häresie, so könnte man sagen, hatte nicht einen theoretischen, sondern einen praktischen Charakter, sie bestand darin, daß man dieses Naturgesetz umging. So dürfen wir die

¹ Ancoratus 12, 7 GCS 25 (K. Holl) S. 20–21.

² Prooem. I, 3, 1–2 GCS 25 S. 156–157. Vgl. Panar. 80, 10, 4 GCS 37 (K. Holl) S. 495.

³ Panar. 2, 3 GCS 25 S. 174.

Häresie noch nicht als die Überzeugung einer bestimmten Einzelgruppe verstehen und folglich auch nicht als Schisma.

Es erhebt sich nun die Frage, inwieweit Hellenismus und Judaismus als solche Häresien waren. Die vorgenannte Stelle sagt: „Es gab weder Judaismus noch Hellenismus noch irgendeine andere Häresie . . .“ Der Vergleich, den Epiphanius macht, erweckt im ersten Augenblick den Eindruck, als ob er den Judaismus und Hellenismus als eine der vielen Häresien betrachtet. Das aber kann man niemals aus seiner Lehre schlechthin schließen. Der Judaismus und Hellenismus sind soweit Häresien wie auch der Barbarismus und Skythismus. Die beiden ersten unterscheiden sich nur insofern von den anderen, als in ihnen viele weitere Häresien erschienen sind, während, wie schon betont, in den zwei ersten religiösen Zuständen (Barbarismus und Skythismus) es „nur Unfrömmigkeit und Frömmigkeit, das Naturgesetz und den natürlichen Willen des einzelnen, aber keinen Irrtum weder aus einer Lehre noch aus Schriften gab“. Folglich ist an der vorgenannten Stelle mit dem Terminus „Judaismus“ und „Hellenismus“ die Gesamtheit der in ihnen eingeschlossenen Häresien gemeint. Man muß freilich bemerken, daß sowohl der Hellenismus als auch der Judaismus eine eigene Lehre und ein eigenes System geformt und dadurch zur Entfremdung von dem „Naturgesetz“ beigetragen haben. Von dieser Epoche an hatte die „Apostasie“ neben dem praktischen noch einen theoretischen Charakter¹. Dies wird klar an einer anderen Stelle des Epiphanius, wo eine Unterscheidung zwischen der Periode vor und nach der Sintflut gemacht wird. Vor der Sintflut gab es keine bezeichnete Häresie. Es gab keine klar ausgedrückte falsche Lehre, die von einer bestimmten Gruppe vertreten wurde. Und es ist zwar richtig, daß vom Hellenismus und Judaismus an die falschen Lehren erschienen, beide aber haben, wie gesagt, mehr den Charakter von „religiösen Zuständen“ als von Häresien, wie auch der Barbarismus und Skythismus. Das kann man schließen aus Epiphanius' eigenen Worten. Wenn er den Hellenismus und Judaismus behandelt, hat er nicht deren Theorie, sondern deren Praxis im Auge. Er spricht über die Idolatrie, die Genealogien usw.²

¹ Wie wir später sehen werden, zeigt sich die Häresie als „falsche Lehre“ schon in dieser ersten Periode.

² Mit dem Terminus „Hellenismus“ an der Stelle Panarion 3, 4 (GCS 25 S. 177) ist die von Seruch begonnene neue religiöse Periode gemeint. Hier bedeutet auch der Terminus keine konkrete theoretische Irrlehre. Man muß

Demgegenüber sind die einzelnen falschen Lehren der Philosophen klar als Häresien charakterisiert¹. Für Epiphanius war es das Werk des Judaismus, dem Christentum den Weg zu bereiten. Sicher haben die Juden nicht bemerkt, daß unter dem „Typos“ die von Jesus Christus in ihrer Fülle offenbarte Wahrheit verborgen war. Das aber heißt niemals, daß schon Abraham und seine unmittelbaren Nachfahren die göttliche Wahrheit mißverstanden haben. Im Gegenteil, „von Abraham an gab es keine benannte Häresie, sondern nur den Namen der ‘Theosebeia’ (Gottesverehrung)“².

Die Tatsache, daß die vier ersten religiösen Zustände der Menschheit manchmal nicht als Häresien bezeichnet werden, zeigt, daß für Epiphanius der Terminus „Häresie“ eine zweite Bedeutung hat, die bis heute nicht genügend betont ist, nämlich die negative Bedeutung der Irrlehre³. In dieser Bedeutung unterscheidet sich der Terminus von „Schisma“⁴.

bemerken, daß diese Periode (des Hellenismus) nicht mit dem Erscheinen des Judaismus beendet ist, sondern nach dessen Erscheinung weiterlebt. Vgl. Panar. 4, 1, 4 (S. 179) „... von Seruch bis zu Abraham und weiter der Hellenismus“. Darum ist der Terminus „historische Periode“ nicht ganz richtig, wenn man ihn auf Barbarismus, Hellenismus und Judaismus anwendet.

¹ *“Ὅθεν δὴ ὡς προεῖπον τὴν πρόφασιν εἴληφεν καὶ εἰς κατάστασιν ἦλθε τὰ παρ’ Ἑλλήσι συνγράμματα καὶ μετὰ τοῦτον τὸν χρόνον αἱ βοώμεναι αἰρέσεις τῶν φιλοσόφων, πρὸς ἀλλήλους τῇ πλάνῃ συνήδουσαι καὶ ὁμόστοιχον γνῶσιν συνυφαίνουσαι εἰδωλολατρίας τε καὶ ἀσεβείας καὶ ἀθείας... (Panar. 4, 2, 8–9 S. 183). An diesem Punkte sehen wir, daß Epiphanius Hippolytus folgt, dessen Syntagma er auch für die Abfassung seines Panarion benutzt hat. Siehe W. Schneemelcher, Art. „Epiphanius von Salamis“ in: Reallexikon für Antike und Christentum, Band V, Stuttgart 1962, S. 920.*

² Panar. 4, 1, 4 (S. 179–180).

³ Siehe Ancoratus 9, 6 GCS 25 S. 16; vgl. Panar. 74, 14, 4 GCS 37 S. 332. Siehe auch Panar. 41, 2, 1 GCS 31 S. 92; Panar. 68, 4, 5 und 8 GCS 37 S. 145; De Fide 19, 3 GCS 37 S. 520 und 24, 1–3 S. 525.

⁴ Vgl. Anakeph. Tom. 6 GCS 37 S. 230. Die Tatsache, daß Epiphanius die Audianiten unter die Häresien stellt (Panar. 70 GCS 37 S. 232–249), obwohl er klar sagt, daß sie nur von der katholischen Kirche getrennt sind, obwohl ihr Leben und ihre Lehre nicht verändert sind, zeigt, daß der Terminus auch die neutral-objektive Bedeutung hat, worüber wir schon gesprochen haben. Die Trennung hat nicht als Voraussetzung die Entfremdung von der wahren Lehre und vom wahren Leben (Panar. 70, 1, 5 GCS 37 S. 233), obwohl auch dieses möglich ist (Panar. 42, 2, 8 GCS 31 S. 96). In diesem Fall spricht man aber nicht von Schisma, sondern von Häresie (vgl. PG 43, 377C). Über die Unterscheidung zwischen „Häresie“ und „Schisma“ siehe auch Ancoratus 14, 1–3 GCS 25 S. 22 und Panar. 68, 1, 4 GCS 37 S. 142.

Für Epiphanius haben die vier ersten religiösen Zustände der Menschheit keine eigene Irrlehre ausgedrückt, darum können sie nicht Häresien genannt werden. Wenn Epiphanius sie manchmal Häresien nennt, tut er dies aus zwei Gründen. Der erste ist schon von Pierre Fraenkel erwähnt¹. Die Häresien, und zwar die achtzig Häresien, die Epiphanius in seinem Panarion bekämpft, lassen sich mit den achtzig Konkubinen vergleichen, von denen das „Canticum Canticorum“ spricht. Epiphanius will darum die Zahl achtzig beibehalten². Dagegen ist für Epiphanius die Kirche die eine und einzige Königin³. Der zweite und wichtigste, um nicht zu sagen der einzige wahre Grund ist eben die Tatsache, daß der Terminus, wie schon gesagt, bei ihm zwei Bedeutungen hat, die ihm die Möglichkeit geben, die vier ersten religiösen Zustände der Menschheit manchmal als Häresien und manchmal nicht als Häresien zu betrachten⁴. In der zweiten Bedeutung bezieht sich der Terminus nicht auf eine besondere Gruppe, sondern hat den Sinn der Entfremdung von der Wahrheit.

Wenn man den Terminus in dieser letzten Bedeutung nimmt, merkt man, daß zwischen Christentum und Häresie es einen Parallelismus gibt, der sich durch die ganze Weltgeschichte hinzieht. Wie das Christentum von Anfang an in der Weltgeschichte war⁵, so auch die Häresien. Erfolgreich zeigt dies Pierre Fraenkel

¹ Pierre Fraenkel, *Histoire sainte et hérésie chez Epiphane de Salamine*, *Revue de Théologie et de Philosophie* 12, 1962, 175–191.

² Dies ist nicht einmal nur sekundär, sondern man kann diese Bedeutung sogar völlig in Zweifel ziehen. Wenn wirklich Epiphanius die Zahl achtzig beibehalten wollte und wenn er überzeugt war, daß die vier ersten religiösen Zustände der Menschheit nicht Häresien genannt werden dürften, hätte er andere Mittel gefunden.

³ *De Fide* 5, 5–6 GCS 37 S. 501. Vgl. *De Fide* 6, 4 S. 502 und *Panar.* 80, 10, 3–4 S. 495.

⁴ Die neutrale, objektive Bedeutung des Terminus wird auch von Pierre Fraenkel betont, nicht aber die Unterscheidung der zwei Bedeutungen.

⁵ Zuerst war, wie schon erwähnt, das Christentum im Alten Testament unter der Gestalt des „Typos“ vorhanden. Schon von Anfang an gab es die katholische Kirche (*Anakeph.* von Tom. 7 GCS 37 S. 415). Für den, der in Wahrheit sehen will, gibt es die katholische und heilige Kirche gemäß ihrer Kausalität (*Panar.* 2, 4 S. 174–175). Vgl. *Panar.* 8, 3, 3 S. 188, wonach das über die neue Schöpfung von Paulus Gesagte sich auf die Situation vor dem Sündenfall bezieht. „Weil von Anbeginn an die Schöpfung neu war, hatte sie keine anderen Namen.“ Die Kirche ist mit Adam geschaffen und durch die ganze Geschichte des jüdischen Volkes verkündigt bis zur Ankunft des Christentums und bis zur Zeit des Epiphanius (*Panar.* 80, 11, 3–4 GCS 37S. 495).

in seinem vorgenannten Artikel (S. 189). Wir haben aber den Eindruck, daß P. Fraenkel diesen Parallelismus nur in der Tatsache findet, daß schon die vier ersten religiösen Zustände der Menschheit Häresien genannt werden, die sich nach ihm, wie wir später sehen werden, mit dem Christentum identifizieren. Wir glauben, daß dieser Parallelismus sich nicht auf die Tatsache gründet, daß auch die vier ersten religiösen Zustände der Menschheit Häresien genannt werden – das hat Epiphanius gemacht, wie schon erwähnt, nur um die Zahl achtzig zu behalten und weil die neutral-objektive Bedeutung, mit der er manchmal den Terminus gebraucht, diese Möglichkeit gab –, sondern in der besonderen Bedeutung des Terminus. Für Epiphanius ist Häresie auch, wie bei allen Kirchenvätern, jede Entfremdung von der einen und einzigen Wahrheit des Christentums und hat nichts mit einer besonderen Schule oder Gruppe zu tun. In den beiden ersten Perioden der Menschheit zeigt sie sich als Entfremdung von dem Naturgesetz, als Unfrömmigkeit und Ungläubigkeit und Gesetzeswidrigkeit (vgl. Panar. 2, 7 S. 175).

Wir möchten nicht von einer Identität des Glaubens mit den Häresien bei diesen beiden ersten religiösen Zuständen der Menschheit sprechen, wie es P. Fraenkel tut, sondern von gleichzeitiger Koexistenz, wegen der Antithese, die Epiphanius allgemein zwischen Christentum und Häresie macht. Fraenkel tut es, weil er die zwei ersten religiösen Zustände der Menschheit als ganzes betrachtet. Und es ist wahr, daß diese zwei Zustände keine Sekte oder besondere Irrlehre waren und auch unter ihnen keine bestimmte Gruppe, die eine besondere Irrlehre hatte, erschienen ist. Wir dürfen aber nicht die Tatsache beiseite lassen, daß sich die Häresie gleichzeitig als „Unfrömmigkeit“ und „Ungläubigkeit“ zeigt. Das begründen wir durch die Tatsache, daß nach dem vorgenannten Kirchenvater die Häresie nicht nur eine Entfremdung von der wahren Lehre, sondern auch vom wahren Leben ist. Es genügt, die Beschreibung der einzelnen Häresien zu lesen, um das unmittelbare Verhältnis beider zu verstehen¹. So kann man sagen, daß die Häresie auch bei den beiden ersten religiösen Zuständen der Menschheit war.

¹ Vgl. Panar. Prooim. I 1, 2 S. 155: „... weil wir die Namen der Häresien zeigen werden und ihr widergesetzliches Tun aufdecken...“. Vgl. Panar. 80, 10, 1 GCS 37 S. 494.

Die von Anfang an in der Geschichte vorhandene parallele Entwicklung des Christentums¹ und der Häresie² begründet sich durch den Kampf, der immer zwischen Licht und Finsternis, dem Werk Gottes und dem Werk Satans stattfindet. Die „Häresie“ widerstreitet dem Werk Gottes. Der Kampf gegen die Häresie begründet sich theologisch und bezieht sich unmittelbar auf das Werk der Rettung. Diese soteriologische Betrachtung, der wir bei Athanasius und den meisten griechischen Kirchenvätern begegnen, wird auch von P. Fraenkel genügend betont.³ Das macht uns glauben, daß die Häresie in den zwei ersten „religiösen Zuständen“ der Menschheit sich in keinem Sinne mit dem Glauben identifiziert, sondern sich durch den Abfall von dem Naturgesetz, durch die Unfrömmigkeit und Widergesetzlichkeit ausdrückt. Wenn das Christentum sich mit dem Naturgesetz und dem Glauben während der vorchristlichen Periode identifiziert, ist es natürlich, daß die Häresie sich mit der Unfrömmigkeit und dem Unglauben identifiziert. Das Erscheinen des Christentums hat die Häresien „überwunden . . . gelöscht . . . zerstreut . . .“⁴. Sicher gibt es nach dem Christentum Häresien, und sie drücken sich als Entfremdung von der wahren Lehre und dem wahren Leben aus. Das Christentum steht so im Zentrum der Geschichte der Häresien, gleichzeitig aber über ihnen, weil es dem Menschen das Mittel und die Möglichkeit gibt, sich von ihnen zu befreien. Der Glaube folgt und gibt den durch die Häresien Gefallenen Heilung⁵.

¹ In der vorchristlichen Periode ist es besser, von „Glauben“ zu sprechen, der das Bild des Christentums hat.

² Freilich kann man sagen, das Christentum, der Glaube, das Werk Gottes, geht vor. Vgl. die vorgenannte Stelle De Fide 6, 8 GCS 37 S. 502: „ . . . und das Christentum war schon von Anfang an genannt mit Adam und vor Adam und vor allen Äonen mit Christus“.

³ Fraenkel S. 189.

⁴ Panar. Christentum 1, 1 GCS 25 S. 227.

⁵ Die Häresien zeigen sich bei Epiphanius als Giftschlangen. Vgl. Panar. Prooim. I 1, 2 S. 155: „Da wir in unserem Buche die Namen aller Häresien aufzählen, ihr gottloses Treiben als verderbenbringendes Gift darstellen, zugleich aber auch die Gegenmittel angeben wollen, die den von ihrem Bisse Verwundeten zum Heile, den der Gefahr Ausgesetzten aber zum Schutze und zur Bewahrung dienen können, so dürften wir es wohl „Panarion“ nennen, d. i. Arzneikästchen zur Heilung derer, welche von dem Schlangenbisse der Häresie verwundet worden sind. Es besteht das Buch aus drei Teilen und beschreibt achtzig Häresien, welche eben wilden Tieren und Schlangen vergleichbar sind.“

Am Ende dieser kleinen Studie über den Sinn des Wortes „Häresie“ bei Epiphanius müssen wir nochmals betonen, daß nach ihm der Terminus unter zwei Aspekten zu betrachten ist, dem neutral-objektiven (in diesem Sinn wird der Terminus in der Bedeutung von Schisma gebraucht) und dem speziellen Sinn der Irrlehre besonders als Entfremdung von der wahren Lehre und dem wahren Leben.

In der Vor-Babel-Periode gab es keine Häresien im Sinne der getrennten Gruppen, die eine besondere Irrlehre hatten¹. Es gab aber die Häresie als Entfremdung vom wahren Glauben, der, wie schon betont, von Anfang an mit dem Naturgesetz identisch war.

Zur Beweisführung unserer vorgenannten Behauptungen kommt hinzu, was Epiphanius in seinem Prooimion des Panarion sagt, wo er die Häresie eine „falsche Meinung“ nennt, die „von irrenden Menschen gesät ist“ und keine Beziehung zu bestimmten Gruppen von Häretikern hat. Die Häresie in dieser Gestalt war schon vorhanden, „seit es Menschen gibt“².

¹ Οὐ γνώμη (δέ) τις ἐτέρα, οὐ δόξα μετηλλαγμένη, ἀλλὰ μία γλῶττα καὶ γένος ἐν ἐπὶ γῆς κατ' ἐκείνο καιροῦ ἐσπαρμένον (Panar. 1, 4 S. 172–173).

² Panar. Prooim. II 2, 3 S. 170.

Zum Begriff *ἀντίθεος* in der alten Kirche

G. RUHBACH, Heidelberg

In einer so extrem monotheistischen Religion wie dem Christentum hat die dualistische Vorstellung eines Gegengottes keinen Platz. Mit Recht stellt Bousset fest, daß „der Begriff *ἀντίθεος* auf jüdisch-christlichem Gebiet beinahe unerhört ist“¹. Wo dieser Begriff dennoch begegnet, liegt der Verdacht nahe, daß er heidnisch-dualistische Vorstellungen in christliches Denken überträgt. Es ist daher durchaus lohnend, die Entwicklungsgeschichte von *ἀντίθεος* zu verfolgen und im besonderen seine Bedeutung bei den altkirchlichen Schriftstellern kennenzulernen.

Überprüft man das Vorkommen von *ἀντίθεος* anhand der gebräuchlichen Hilfsmittel, so ergibt sich, daß *ἀντίθεος* eine nur selten verwandte Vokabel im griechischen Sprachraum ist. Sie begegnet vornehmlich in der frühgriechischen Lyrik, und zwar dort als synonym mit *ἰσόθεος*². *Ἀντίθεος* findet sich bei Homer als epitheton ornans für Helden, die sich durch Schönheit, Körperkraft und Gewandtheit auszeichnen³, und dient auch zur Charakteristik ganzer Völkergruppen⁴. Von Bakchylides wird *ἀντίθεος* durch *περικλειτός* interpretiert, hat also offenbar wie bei Homer die Bedeutung: götterähnlich⁵. Nach Bakchylides verschwindet der Begriff auf Jahrhunderte und begegnet im heidnischen Raum erst wieder im 2. nachchristlichen Jahrhun-

¹ W. Bousset, Zur Dämonologie der späten Antike, ARW 18, 1915, S. 151.

² *Ἀντι-* hat in Nominalkomposita seit je 3 Bedeutungen: a) angesichts, gegenüber, z. B. *ἀντακρωτήριον*, Strabo 6, 1, 1; b) entsprechend, ähnlich, z. B. *ἀντιάνευρος*, Homer, Od. 6, 186; Il. 3, 189; c) gegen (im feindlichen Sinn), z. B. *ἀντίθεσις*, Arist. Polit. 1286 b 2; vgl. dazu Liddell-Scott, A Greek-English Lexicon, 1925, s. v. *ἀντί*.

³ Vgl. Homer, Il. 24, 257; Il. 5, 663; Od. 4, 571; Od. 14, 247; Od. 11, 117: *ἀντιθέην ἄλοχον*.

⁴ Vgl. Od. 6, 241: *ἀντίθεοι Φαίακες*; Il. 12, 408: *ἀντίθεοι Λύκιοι*.

⁵ Vgl. Bakchyl. Epinik. 11, 79 (ed. B. Snell, 1958).

dert bei Sextus Empiricus¹. Dieser skeptische Philosoph versteht *ἀντίθεος* zweifellos im homerischen Sinn als götterähnlich; aber es ist interessant genug, daß er *ἀντίθεος* sogleich durch *ισόθεος* interpretiert. Offenbar war diese Bedeutung damals bereits ungebräuchlich geworden. Auch Hieronymus verwendet *ἀντίθεος* noch in diesem Sinn². Bei dem in heidnischen Klassikern wohlbewanderten Theologen ist wahrscheinlich ebenfalls eine Reminiszenz an Homer anzunehmen, zumal Hieronymus im lateinischen Text *ἀντίθεος* griechisch zitiert und den Begriff demnach als Zitat empfindet. Schließlich sei noch erwähnt, daß *ἀντίθεος* in einem Epigramm auch als Eigenname erscheint³, natürlich im Sinn von „gottähnlich“; eine Deutung im Sinne von „gottfeindlich“ wäre schlecht vorstellbar und überdies sehr ungewöhnlich.

Seit dem 3. nachchristlichen Jahrhundert taucht *ἀντίθεος* bei heidnischen Autoren in einer neuen Bedeutung auf. Der Begriff findet sich durchweg im Zusammenhang der spätantiken Dämonologie und bezeichnet die den guten Göttern feindlichen Zwischenwesen. Folgende Belege sind zu erörtern:

1. Heliodor, *Aithiop.* IV 7, 13. Heliodor ist ein guter Vertreter des vom Christentum noch unberührten Volksglaubens des beginnenden 3. Jahrhunderts⁴. Sein Liebesroman *Aithiopika* ist ein typisches Dokument für das Denken und die Frömmigkeit seiner Zeit. Schauplatz des Geschehens ist fast die ganze da-

¹ Vgl. Sext. Empir. adv. mathemat. VII 6 (ed. H. Mutschmann, 1914): *καὶ ἀντίθεον ὁ ποιητὴς ἐπεὶ τὸν Ὀδυσσεύα, ὅπερ ἦν ἰσόθεον*. In diesem Zusammenhang wäre auch auf Clem. Alex. *Stromat.* IV 26 zu verweisen, der sich offensichtlich auf ältere Vorlagen stützt.

² Vgl. Hieronym. *dialogi contra Pelagium* II 17: Tu potes omnia peccata vitare, ut adhuc in corpore constitutus *ἀντίθεον* esse te doceas (PL 23, 578). Der Kontext ermöglicht keine andere Auslegung von *ἀντίθεος* als 'gottähnlich'. Begreiflicherweise ist diese Stelle von Hieronymusinterpreten der Folgezeit oft in dualistischem Sinne mißverstanden worden (vgl. dazu PL 23, 578 Anm. 4).

³ Vgl. Ephem. Epigr. IX n. 364.

⁴ Die Forschung hat lange die Frage erörtert, ob Heliodor Christ gewesen sei. Diese Diskussion hat ihren Grund darin, daß schon der Kirchenhistoriker Sokrates der Meinung war, Heliodor, der Bischof von Trikkas, habe in seiner Jugend den Liebesroman verfaßt (hist. eccl. V 22). Photios (bibl. cod. 73), Nikephoros Kallistos (hist. eccl. XII 34) und andere schlossen sich ihm an. Weinreich hat anläßlich seiner Heliodorübersetzung (Zürich, 1950, S. 346) die Unmöglichkeit dieser Vermutungen erwiesen und die Motive dieser Verwechslung erhellt.

malige Welt. Helios und Apoll agieren als Hauptgötter, während die sonstigen Olympier höchstens noch als Randfiguren eine Rolle spielen. In seiner Anlage ist der Roman überaus aufschlußreich für den religiösen Synkretismus der antiken Welt¹. Der Abschnitt, den wir zu besprechen haben, spielt in Delphi. Charikleia, von ihrem Pflegevater Charikles vorbildlich aufgezogen, ist in Liebe zu Theagenes entbrannt und verfällt wegen der Ausichtslosigkeit ihrer Liebe in tiefe Schwermut. Der besorgte Vater bittet den weisen Ägypter Kalasiris, Tempelpriester zu Delphi, um Hilfe. Dieser ruft überirdische Kräfte auf Charikleia herab, um sie zu beruhigen, doch vergebens. Offensichtlich stellt sich ein feindlicher Gott seinem Zauber entgegen². – Sicherlich meint ἀντίθεος hier nicht den Gegenspieler einer höchsten Gottheit; der Ausdruck ἀντίθεός τις legt vielmehr die Existenz mehrerer ἀντίθεοι nahe. Offenbar handelt es sich also um eines jener vielen halbgöttlichen Wesen, die nach Meinung des Volksglaubens entweder in positiver oder, wie in unserem Fall, in widriger Weise das Schicksal der Menschen beeinflussen können.

2. Arnob berichtet von heidnischen Magiern, in deren Gebeten sich öfters statt der angerufenen Gottheiten feindliche Götter heranschleichen³. Vorausgesetzt sind wiederum *dei* und *antitheoi*, die sich dem Menschen hilfreich zuwenden bzw. mit den Betern ihr mutwilliges Spiel treiben. Wieder befinden wir uns mit diesen Vorstellungen im Bereich synkretistischer Volksfrömmigkeit.

3. Ein weiteres Beispiel für diesen Gebrauch bietet die Jamblich zugeschriebene Schrift *de mysteriis*⁴. Buch III behandelt die verschiedenen Erscheinungsformen der Mantik, auf Grund deren sich die Menschen Einblick in höhere Welten verschaffen können. *Θεοί* und *ἀντίθεοι* treiben ihr Wesen in diesen Räumen. *Θεός* ist offenbar synonym mit *δαίμων αγαθός*; denn in III 31

¹ Vgl. dazu Weinreich, a. a. O., S. 352f.

² Heliod. Aithiop. IV 7, 13: ἀλλὰ μοι ἀντίθεός τις δοκεῖ ἐμποδίζειν τὴν πρᾶξιν καὶ διαμύχεσθαι πρὸς τοὺς ἐμὸνς ὑπηρέτας . . .

³ Arnob. adv. nat. IV 12: si magi, haruspicum fratres, suis in accitionibus memorant antitheos saepius obrepere pro accitis, esse autem hos quosdam materiis ex crassioribus spiritus, qui deos se fingant nesciosque mendaciis et simulationibus ludant (CSEL IV, 1875). So sehr in der zweiten Hälfte des zitierten Satzes der christliche Apologet erkennbar ist, so charakteristisch für den heidnischen Aberglauben ist doch Arnobs Bericht über die Erfahrungen der Magier.

⁴ Die umstrittene Verfasserfrage der Schrift darf im Zusammenhang dieser Untersuchung unberücksichtigt bleiben.

werden die *δαίμονες πονηροί*, die den guten Göttern ins Handwerk pfuschen, eben *ἀντίθεοι* genannt¹.

4. Schließlich bleibt noch ein Beleg aus den Zauberpapyri zu nennen: *πέμπω μοι τὸν ἀληθινὸν Ἀσκληπιὸν δόξα τινὸς ἀντιθέου πλαροδαίμονος*². Anstelle des Asklepios kann sich dem Bittenden offenbar auch ein anderer Gott, ein falscher, eben ein *ἀντίθεος δαίμων* einstellen. Wir stoßen damit auf die gleiche Bedeutung wie in den bisherigen Zitaten.

Fassen wir zusammen: *ἀντίθεος* im Sinne von götterähnlich findet sich nur bei frühgriechischen Lyrikern und später in vereinzelten Bezugnahmen auf sie. Im nachchristlichen Heidentum führt *ἀντίθεος* stets in den Bereich synkretistischer Volksfrömmigkeit. Seiner Herkunft nach wird *ἀντίθεος* iranischen Quellen entstammen, wie Cumont und Weinreich wahrscheinlich gemacht haben³. Im synkretistischen Gewoge hat der Begriff freilich seinen dualistischen Sinn verloren. Aus dem absoluten Gegensatz von Gott und Gegengott wurde ein relativer Gegensatz von guten und bösen Geistern. Bereits die Pluralität dieser überirdischen Wesen hat die Stringenz des dualistischen Gedankens aufgehoben.

In einem nächsten Schritt wenden wir uns Philo von Alexandria zu, bei dem *ἀντίθεος* sechsmal in seinem umfangreichen Schrifttum begegnet, interessanterweise keinmal substantivisch, viermal als Adjektiv zu *νοῦς*, einmal zu *καρὸς*, einmal zu *τρόπος*⁴: 1) de post. Caini 11, 37: Der Begriff *ἀντίθεος νοῦς* tritt im Zusammenhang einer längeren Auslegung von Gen. 4, 17 auf. In eigenwilliger, allegorischer Exegese bezeichnet Philo „die Ansicht des gottlosen Verstandes“ als die Mutter Henochs. Der

¹ Vgl. Jamblich, de myst. III 31. Warum Th. Hopfner in seiner deutschen Übersetzung (1922, S. 161) *ἀντίθεος* mit „nur gottähnlich“ wiedergibt, bleibt unverständlich. Wahrscheinlich ist er durch die homerischen Belege getäuscht worden. Auch von einer graduellen Abstufung zwischen Göttern und Dämonen ist in unserem Text keine Rede.

² Zitiert nach Preisendanz, Zauberpap. 7, 635; vgl. auch Wessely, Denkschriften der Wiener Akad. der Wiss. 42, S. 702 und F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Darmstadt 1959⁴, S. 286.

³ Vgl. Cumont, a. a. O., S. 140, S. 286 Anm. 49; Weinreich, a. a. O., S. 361.

⁴ Zu *ἀντίθεος νοῦς* vgl. de post. Caini 11, 37, de conf. ling. 19, 88, de congr. erud. grat. 21, 118; de somn. II 27, 183; zu *ἀντίθεος καρὸς* vgl. de post. Caini 35, 123; zu *ἀντίθεος τρόπος* vgl. de fug. et invent. 25, 140. Für sämtliche Texte ist die Ausgabe von Cohn-Wendland und die deutsche Übersetzung von Heinemann-Adler zu vergleichen.

Verstand erscheint ihm als gottlos, weil er den Menschen als Maß aller Dinge ausgibt und damit Gottes Anspruch auf den Menschen bestreitet. Aus diesem Grund kann gegen ihn „die Anklage der Gottlosigkeit“ erhoben werden¹. Aber Philo denkt nicht daran, den Verstand als widergöttliches Prinzip hinzustellen.

2) de conf. ling. 19, 88: Gegenüber der heidnischen Kritik an der jüdischen Motivation der Sprachverwirrung versucht Philo zu zeigen, daß die Erzählung vom Turmbau zu Babel noch einen tieferen Sinn habe. Die Schlechtigkeit nämlich will sich nach Gen. 11 eine Stadt bauen und von einem festen Fundament aus Gerechtigkeit und Tugend verderben². „Als Schöpfer dieser Dinge wird *πᾶς ὁ ἀντίθεος νοῦς*, den wir König Ägyptens, des Körpers, nennen, befunden.“³ Der Geist, dem der Körper gehorcht, ist also Urheber alles überheblichen und damit gottfeindlichen Handelns⁴. Wieder kann von einem widergöttlichen Prinzip nicht die Rede sein. Philo könnte sonst nicht vom *πᾶς ὁ ἀντίθεος νοῦς* sprechen, wenn es nur einen *ἀντίθεος νοῦς* gäbe.

3) de congr. erud. grat. 21, 118: Die ganze Schrift beschäftigt sich mit der Auslegung von Gen. 16, 1–6. Gen. 16, 3 handelt davon, daß Sarai Abraham ihre Magd Hagar zur Nebenfrau gab, nachdem sie zehn Jahre lang kinderlos in Kanaan gelebt hatten. Im Anschluß an die Zahl 10 bringt Philo einen längeren Exkurs, in dem er an Hand vieler alttestamentlicher Beispiele 10 als vollkommene Zahl erweist. In diesem Zusammenhang verweist er auch auf die 10 Plagen, mit denen Gott das störrische Ägypten züchtigte, den *ἀντίθεος νοῦς* abwehrte und ihm die Herrschaft aberkannte. Die Parallele zu Beleg 2 liegt auf der Hand. Die Inferiorität des *ἀντίθεος νοῦς* kommt darin besonders deutlich zum Ausdruck, daß er die göttlichen Plagen und den Entzug der Königswürde wehrlos über sich ergehen lassen muß.

4) de somniis II 27, 183: Philo bespricht im Zusammenhang der Deutung verschiedener biblischer Träume auch den Traum des Obermundschenks in der Josephsgeschichte. Auf Josephs Frage,

¹ De post. Caini 11, 38: ἐνεέργη ἀσεβείας.

² De conf. ling. 19, 83; 19, 86f.

³ De conf. ling. 19, 88.

⁴ Der König von Ägypten gilt Philo in Anspielung an Exod. 1, 14 als Typus für die Haltung des Trotzes und der Eigenmächtigkeit. Auch sonst gelten die Ägypter in der jüdischen und christlichen Apologetik gerne als das gottfeindliche Volk schlechthin; vgl. z. B. Euseb, dem. ev. II 3, 34.

warum er in Unnade gefallen sei, gibt der Mundschenk zur Antwort: „Zum Einschenken ward ich bestellt, aber wahrlich nicht von einem Mann, der mit Besonnenheit, Frömmigkeit und anderen Tugenden ausgestattet ist, sondern von einem gefräßigen, unbeherrschten und mit seiner Gottlosigkeit (*ἀσεβεία*) prahlenden, der sich sogar einmal zu sagen erkühnte: ‚Ich kenne den Herrn nicht‘¹. So betreibe ich selbst begreiflicherweise das, was jenem eine Lust ist. Wundere dich aber nicht, daß Gott und der *ἀντίθεος* *νοῦς*, nämlich Pharao, an Entgegengesetztem ihre Freude haben.“² So grundsätzlich diese Gegenüberstellung auch klingen mag, sie meint dennoch lediglich den Gegensatz, der durch die Nichtbeachtung des göttlichen Willens zwischen Gott und seinem Geschöpf aufbricht.

5) de post. Caini 35, 123: In der Auslegung von Gen. 4, 3 erklärt Philo, daß der Name Naama mit „Fettigkeit“ zu übersetzen sei. Alle fetten Leute aber schweben in Gefahr, Gott, ihren Herrn, zu vergessen³. Denn zur Zeit der Völlerei verliert der ewige Gott seine Bedeutung, und es gilt ihnen nur der Augenblick, der ihnen gerade das Leben verschönt. Gegen den Augenblick, den die Gottlosen wie einen Gott verehren⁴, richtet Philo seine Polemik. Das Fett, das im Nu ins Nichts zerrinnt, symbolisiert den *ἀντίθεος* *καιρός*. Daß der ewige Gott und der flüchtige Augenblick keinen prinzipiellen Gegensatz bilden, ergibt sich von selbst⁵. Aus de mutat. nom. 46, 264 ff. ergibt sich außerdem, wie wenig entgegengesetzt Zeit und Ewigkeit für Philo sind⁶. Ewigkeit ist

¹ Dieses Zitat bezieht sich nicht auf Gen. 40, sondern auf Exod. 2, 5. Offensichtlich wird hier der Pharao der Josephsgeschichte mit dem des Exodusberichtes verwechselt. Ein ähnlicher Fehler findet sich auch im Midrasch; vgl. M. Adler, Philo in deutscher Übersetzung, Bd. VI, Breslau 1938, S. 256, Anm. 3.

² De somniis II 27, 182–183.

³ Philo beruft sich dabei auf Deut. 32, 15; vgl. auch de congr. erud. grat. 28, 59f.

⁴ In Griechenland existierte tatsächlich ein Kult, der den *Καιρός* als Gott verehrte; vgl. E. Lamer, s. v. Kairos, RE Pauly-Wissowa X 2, S. 1508f.

⁵ Philo weist allerdings in 35, 122 ausdrücklich auf Num. 14, 9 hin, wo sich nach der Septuagintaübersetzung *καιρός* und *κόπος* gegenüberstehen. Die LXX hat jedoch die hebräische Vorlage *כַּיִן* mißverstanden. *כַּיִן* ist in Num. 14, 9 wie in Ps. 17, 8; 36, 8; 57, 2; 63, 8; 91, 1 u. a. als „Schutz, Schirm“ und nicht als „vergänglicher Augenblick“ aufzufassen. Philo hat das Mißverständnis der LXX weitergetragen.

⁶ *Καιρός* und *χρόνος* werden hier promiscue gebraucht. In der Schrift „Über die Geburt Abels“ 77 polemisiert Philo in ähnlicher Weise gegen den *χρόνος* wie in de post. Caini gegen den *καιρός*.

das Urbild der Zeit und durchwaltet die intellegible Welt, während vergängliche Zeit das Merkmal der Sinnenwelt ist¹. Die Verbindung zwischen Zeit und Ewigkeit ist für Philo in Wahrheit so eng, daß Gott selbst Zeit (*ἀληθὴς καιρός*) genannt werden kann². Selbst wenn die Weltzeit ihren Bezug zur Ewigkeit verliert, wird sie damit nicht widergöttlich im letzten Sinn, weil sie Gott nicht entlaufen kann. Die Überhöhung des *καιρός* beruht daher allemal auf einem Irrtum des Menschen, der Gott nicht die ihm zukommende Anerkennung zollt.

6) de fuga et invent. 25, 140: *ἀντίθεος τρόπος* begegnet in dieser Schrift innerhalb einer freien Paraphrase von Exod. 3, 11f. und kann ohne weitere Berücksichtigung des Kontexts bedacht werden. Der Begriff beschreibt die Haltung, die Pharao beim Auszug Israels aus Ägypten einnimmt. Es ist die Lebensweise, die Gott nicht gelten läßt, weil sie selbst regieren möchte. Aber gerade diese Stelle macht deutlich, daß Philo dieser Haltung nur fiktive Bedeutung zuerkennt³.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Philo an keiner Stelle daran denkt, etwa den *νοῦς* als widergöttliches Prinzip aufzufassen. *Ἀντίθεος νοῦς* meint keine ontologische Aussage, sondern vielmehr ein Gerichtsurteil über den Ungehorsam, die Überheblichkeit des Verstandes, der sich die Herrschaft in dieser Welt anmaßt. Mit *ἀντίθεος καιρός* charakterisiert Philo die Einstellung, die Zeit als flüchtigen Augenblick mit Zeit als ewiger Dauer verwechselt. So sehr Philo in der Form seines Denkens, etwa in der Benutzung der Allegorese, der griechischen Tradition verhaftet ist, im Gehalt seiner Aussage bleibt er ganz Jude, durchdrungen von der Allmacht des Schöpfers und der notwendigen Unterordnung des Geschöpfes unter ihn. Wer diese Ordnung nicht respektiert, fällt unter das Verdikt *ἀντίθεος*. Der Begriff ist eine pointierte, typisch jüdische Interpretation des neutralen *ἀσεβής*⁴, die wohl auf Philo selbst zurückgeht. Die Frage nach der Herkunft des Ausdrucks erübrigt sich damit.

¹ De mutat. nom. 47, 267: *αὐτὸν παράδειγμα καὶ ἀρχέτυπος τοῦ χρόνου*.

De mutat. nom. 46, 264 mit Hinweis auf Lev. 36, 12. Bei der Bezeichnung der Zeit als Abbild der Ewigkeit (de mutat. nom. 47, 267; quis rer. div. her. 34, 155) zeigt sich natürlich die Bekanntschaft Philos mit Plato (vgl. z. B. Timaios 37d ff.).

³ De fug. et invent. 25, 140: *ἀπὸ τοῦ βασιλεὺς δοκοῦντος*.

⁴ *Ἀντίθεος* korrespondiert bei Philo öfters mit *ἀσεβής* bzw. *ἀσέβεια*, vgl. de post. Caini 11, 34; 11, 38 u. a. Ein interessanter Beleg für diese Bedeutung

In der altkirchlichen Literatur begegnet *ἀντίθεος* ebenfalls selten. Es ist kaum verwunderlich, daß die christlichen Theologen im wesentlichen ähnlich wie Philo argumentieren, wo ihre Vorstellungen von Gott als dem einen Herrn und Schöpfer der Welt in nichts von dem alttestamentlich-jüdischen Glauben abweichen.

1) Athenagoras hat als erster christlicher Theologe, allerdings nur ein einziges Mal, *ἀντίθεος* in seinem Schrifttum verwandt. Im 24. Kapitel seiner *Supplicatio* gibt er einen kurzen Abriß der christlichen Gotteslehre. Gott existiert als Vater, Sohn und Geist, daneben gibt es freilich noch andere Kräfte, so auch die *ἀντίθεος δύναμις*¹, die aber alle in den Bereich der *ἐλη* und damit der Kreatur gehören. Kaum ist der Begriff *ἀντίθεος* jedoch gefallen, erkennt Athenagoras dessen Gefährlichkeit und versucht, ihn zu entschärfen. Denn es kann für den Christen natürlich nichts geben, das Gott prinzipiell entgegengesetzt wäre. Athenagoras grenzt sich daher absichtlich von Empedokles ab, weil dieser einem absoluten Gegensatz von Haß und Liebe, Tag und Nacht das Wort redet. Stünde Gott wirklich etwas entgegen, müßte es aufhören zu sein, weil Gott ihm unendlich überlegen ist. Nicht von ungefähr hat Athenagoras viele Male zuvor die Alleinherrschaft Gottes über die Welt betont². Ein radikaler Dualismus, wie ihn Celsus den Christen vorwirft³, ist für Athenagoras denkunmöglich⁴. Er erklärt selbst, was er unter der *ἀντίθεος δύναμις* versteht: die Macht, die an der Materie hängt, auf ihr eigenes Sein stolz ist und Gottes Güte zurückweist⁵. Athenagoras betont gerade in diesem Zusammenhang, daß diese Überheblichkeit auf freier Entscheidung des Geschöpfes beruht⁶. Der

findet sich in späterer Zeit, bei dem von Irenaeus (adv. haer. I 15, 6) zitierten Anonymus: *ἐσαύρωσαν οἱ Ἰουδαῖοι τὸν Χριστὸν ὡς γινώσκοντες αὐτὸν ἀντίθεον*. Es liegt auf der Hand, daß *ἀντίθεος* hier im philonischen Sinn zu verstehen ist.

¹ Ath. supplic. 24, 2 (ed. E. J. Goodspeed, 1914).

² Ath. supplic. 4, 2; 8; 25; und nicht zuletzt Kap. 24 selbst.

³ Vgl. Orig. c. Cels. VI 42.

⁴ A. Puechs Hinweis, daß Athenagoras den Dualismus Plutarchs kenne, aber ausdrücklich ablehne, ist eine unbeweisbare Hypothese; vgl. A. Puech, *Les apologistes grecs du II^e siècle de notre ère*, Paris 1912, S. 191.

⁵ Ath. supplic. 24, 2: *τῷ τοῦ θεοῦ ἀγαθῷ . . . ἐναντίον ἐστὶ τὸ περὶ τὴν ἐλην ἔχον πνεῦμα*.

⁶ Vgl. dazu auch J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907, S. 215f.

widergöttliche Charakter der genannten *δύναμις* gründet also nicht in seiner apriorischen Seinsgegebenheit, sondern im Ungehorsam der creatura ihrem creator gegenüber.

Ein Blick in Kap. 25 der Supplicatio bestätigt diese Auslegung. Das *πνεῦμα*, das in Kap. 24 als *ἀντίθεος δύναμις* bezeichnet wird, erhält in Kap. 25 das Adjektiv *τοῦναντίον*¹. In Kap. 24 und 25 handelt es sich jeweils um den ungehorsamen Engelfürsten, der Engel und Menschen in seinen Abfall von Gott hineingezogen hat. Geffcken mag recht haben, wenn er für die Verwendung von *ἀντίθεος* bei Athenagoras auf dessen Bekanntschaft mit Philo verweist. Philo vertritt die gleiche Auffassung wie er in dieser Frage und wurde außerdem von den christlichen Apologeten immer wieder als der Ihre betrachtet².

2) In derselben Bedeutung wie Athenagoras fassen auch Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomos und Pseudoignatius *ἀντίθεος*. In einer Predigt warnt Gregor davor, den Eindruck eines *ἀντίθεος* zu machen; offensichtlich meint er damit: Gott gegenüber nicht ungehorsam zu sein³. Johannes Chrysostomos verwendet *ἀντίθεος* in verschiedenen Homilien in der gleichen Bedeutung⁴. Pseudoignatius, nach Bardenhewer ein Apollinarist aus dem 5. Jahrhundert⁵, stellt *ἀποσιτάτης*

¹ Dasselbe Adjektiv wird bereits in suppic. 24, 2 zur Interpretation von *ἀντίθεος δύναμις* verwandt. H. Wey (Die Funktion der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts nach Christus, Zürich 1957) meint, daß die Interpretation der *ἀντίθεος δύναμις* durch *ἐναντίον ἐστὶν τὸ περὶ τὴν ὕλην ἔχον πνεῦμα* „sozusagen ein idem per idem, eine ziemlich hilflose Verdeutlichung des Antitheos durch seine Bezeichnung als entgegengesetztes Pneuma“ ist (a. a. O. S. 40). Diese Bemerkung überzeugt jedoch nicht; denn 1. ist dem Begriff *ἀντίθεος* mit der Auslegung durch *ἐναντίος* seine Bedenklichkeit genommen und 2. steht *ἐναντίος* in einem Kontext, dessen Berücksichtigung zum Verständnis der *ἀντίθεος δύναμις* unerlässlich ist. Wer bei der Übersetzung von *ἀντίθεος* das Moment der Rebellion außer acht läßt – Wey übersetzt zu unklar „gottfremd, gottabgewandt, ungöttlich“, a. a. O. S. 254 –, ist in Gefahr, Athenagoras mißzuverstehen.

² Nach Euseb war Philo mit Christen bekannt und von ihrem Glauben offenbar angetan; vgl. h. e. II 17, 1 ff.

³ Vgl. Greg. Naz., orat. 45, 27: *τὴν εὐδοκίαν τοῦ πατρὸς ἀποστολὴν εἶναι νόμισον, ἐφ' ὃν ἀναφέρει τὰ ἐαυτοῦ, καὶ ὡς ἀρχὴν τιμῶν ἀχρονον καὶ τοῦ μὴ δοκεῖν ἀντίθεος* (PG 36, 660). Der Übersetzer des Mignetextes überträgt zu Recht: *tum ne Deo adversari videatur*; vgl. auch orat. 20, 6; 30, 5.

⁴ Vgl. besonders hom. 74, 3 in Matth., aber auch hom. 15, 5 in Matth., hom. 23, 2 in Joh., hom. 3, 2 in 2. Thess.

⁵ Vgl. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, 1913², S. 152 f.

und *ἀντίθεος* nebeneinander¹. Und die lateinische Übersetzung dieser Stelle aus dem 8. Jahrhundert fügt zu *antitheus* '*hoc est contrarius Deo*' erläuternd hinzu². Auch dieser Abschnitt spricht offensichtlich von einer möglichen Auflehnung des Menschen gegen Gott und ordnet sich damit gut in das bei Philo und Athenagoras ermittelte Verständnis ein.

3) Die einzige Ausnahme im christlichen Raum scheint Laktanz darzustellen. Bei ihm erhält der böse Zweitgeborene, der Teufel, das Prädikat *antitheus*³. Auch andere Beobachtungen legen den Verdacht des Dualismus bei Laktanz nahe, etwa seine Auffassung, daß Gott vor Erschaffung der Welt zwei Grundprinzipien, Gut und Böse, geschaffen habe⁴. Die größten Gegensätze, die sich denken lassen, werden damit in Gott zusammengefaßt und machen es notwendig, Gott als *inventor boni et mali* zu begreifen.

Diese nicht unproblematische Meinung gründet in der Anthropologie des Laktanz. Für den Menschen ist die Welt geschaffen, in ihr hat er sich zur Tugend und Weisheit hin zu entwickeln. Das Böse ist dabei ein unentbehrlicher Faktor. Denn das Gute erweist sich nur dadurch als gut, weil das Böse da ist. Ohne das Böse gibt es auch kein Gutes⁵. Aber es ist kaum anzunehmen, daß sich Laktanz der Konsequenzen dieser Sätze völlig bewußt war. Er will keineswegs einen Dualismus vertreten und geht den eben angedeuteten Gedanken überhaupt nicht nach. Sein Reden von Gott als dem Schöpfer des Alls ist durchaus biblisch. Wenn Gott wirklich Gut und Böse als mögliche Existenzweisen geschaffen hat, dann nicht als von ihm losgelöste Prinzipien, sondern als Lebensformen, für die sich der Mensch jeweils zu ent-

¹ Pseudoignatius, ad Philipp. XII 3: οἶδα τὸν ἕνα, ἐπίσταμαι τὸν μόνον, οὐδ' οὐ ἀποστάτης γέγονας. οἶκ' εἰμι ἀντίθεος, ὁμολογῶ τὴν ὑπεροχὴν, καὶ οὐ παραιτοῦμαι προσκυνεῖν ἐκεῖνον, ὃν ἐπίσταμαι τὸν τῆς ἐμῆς γεννήσεως αἴτιον καὶ κύριον καὶ ὑποστάσεως φύλακα (ed. F. Funk-Diekamp, Patres apostolici II, 1913, S. 165).

² Vgl. Funk-Diekamp ebd.: scio enim et novi unum solum, cui non denego servire, a quo tu apostata factus es. Non sum antitheus, hoc est contrarius Deo, sed confiteor eminentiam, et non recuso adorare eum, quem novi nativitatibus meae auctorem et dominum atque perseverantiae custodem.

³ Vgl. Lakt. div. inst. II 9, 13: Nox autem, quam pravo illi antitheo dicimus attributam, eius ipsius multas et varias religiones per similitudinem monstrat.

⁴ Vgl. Lakt. div. inst. II 8, 3.

⁵ Vgl. div. inst. II 8, 4: alterum si tolles, utrumque sustuleris; VII 5, 2: sublato igitur malo etiam bonum tolli necesse est.

scheiden hat. Laktanz glaubt an die Willensfreiheit des Menschen. Nur um die Entscheidung für das Gute zu erleichtern, ist das Böse als dunkle Folie in der Welt. Der Gegensatz zwischen beiden Prinzipien, der allen dualistischen Systemen eignet, ist von Laktanz nicht metaphysisch, sondern weltimmanent verstanden und verliert dadurch bereits seine Unauflöslichkeit. Im Grunde hat das Böse aber weder in der Anthropologie noch in der Kosmologie bei Laktanz wirkliche Bedeutung. Zwar begegnet gelegentlich die Anschauung, das Böse sei von Gott geschaffen und aus seinem Willen hervorgegangen, aber mindestens ebenso häufig erscheint die These, daß ursprünglich beide Erstgeschaffenen gut waren und daß das Böse lediglich aus der Freiheit des Geschöpfes, zu Gott nein zu sagen, entstanden ist. Der zweitgeschaffene Sohn mißbrauchte aus Neid gegen den Erstgeborenen seine Freiheit und lehnte sich gegen Gott auf¹. Die Existenz des Bösen beruht also ebenso auf dem Ungehorsam des Geschöpfes wie bei Athenagoras. Nicht Gott, sondern der rebellische Zweitgeborene ist der *inventor mali*, den Laktanz als *antitheus* apostrophiert. Daß diese Einstellung freilich nicht konsequent durchgehalten worden ist, bleibt Laktanz allerdings zum Vorwurf zu machen.

In seiner Grundüberzeugung unterscheidet sich Laktanz demnach nicht von seinen apologetischen Vorgängern. Freilich erhebt sich nun die Frage nach der Herkunft der *antitheus*-Vorstellungen bei Laktanz. Vilhelmson vertritt die These, daß die Laktanzschen Gedanken aus einem Dualismus iranischer Prägung entwickelt und im monotheistischen Sinne ausgedeutet seien². Bereits vor Laktanz hätten gnostische Denker mit einer „Monotheisierung“ des dualistischen Systems begonnen³. Vilhelmson vermutet, daß eine Schrift aus dem Umkreis der Pseudoklementinen Laktanz als Quelle gedient habe⁴. Aber diese Auskünfte bleiben Hypothesen, denen nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit zukommt⁵. In der Regel wird die theologische Leistung

¹ Vgl. div. inst. II 8, 3 ff.; III 29, 16; V 7, 3.

² Vgl. Konstantin Vilhelmson, Lactanz und die Kosmogonie des spätantiken Synkretismus, Tartu 1940, S. 14; vgl. auch Cumont, a. a. O., S. 286.

³ Vilhelmson (a. a. O., S. 12) verweist auf die simonianische Gnosis, von der Hippolyt Ref. VI 9–18 berichtet.

⁴ Vilhelmson, a. a. O. S. 17.

⁵ A. Wlosok (Zur Bedeutung der nichttyprianischen Bibelzitate bei Laktanz, Studia Patristica IV, Berlin 1961 (TU 79), S. 235 f.) hat zwar mit guten

und Selbständigkeit eines Laktanz jedoch weit überschätzt¹. Es besteht die begründete Vermutung, daß Laktanz in größerer Unbefangenheit als andere Apologeten auf die dämonologisch gefärbten Gedanken seiner Zeit eingegangen sei und sie nicht sorgfältig genug auf ihre Konsequenzen hin durchdacht habe. Aber im Grunde seines Denkens steht auch er dem Dualismus durchaus fern.

Der christlichen Kirche war die Frage nach dem Ursprung des Bösen wesentlich dringlicher zu bedenken aufgegeben als dem Judentum, weil mit Jesus Christus gerade die Erlösung von Schuld und von der Gewalt des Bösen gekommen war. Die Fortdauer der Sünde, sogar innerhalb der christlichen Gemeinden, zwang die Kirche daher, sich mit der Herkunft des Übels in der Welt intensiv zu beschäftigen. Man erkennt an der Geschichte des Begriffes *ἀντίθεος*, daß sich mit diesem Wort durchweg keine dualistischen Vorstellungen verbinden. Selbst im griechisch und lateinisch sprechenden Heidentum gibt es keinen Anhalt für ein dualistisches Verständnis dieses Begriffes. Und man sieht weiterhin, in welcher Richtung die Kirche ihre Antwort zu geben versuchte: in der Regel in apologetisch-monotheistischem Sinn durch die Verkündigung des einen, die Welt beherrschenden Gottes, so bei Athenagoras, ganz gelegentlich aber auch im Eingehen auf mythologisch-dualistisches Gedankengut der Umwelt, das, wie im Falle des Laktanz, nicht immer überzeugend entkräftet wurde. Natürlich kann diese Begriffsuntersuchung nur ein kleiner Baustein dafür sein, den undualistischen Charakter des christlichen Glaubens nachzuweisen². Einen be-

Argumenten gezeigt, daß Laktanz für seine Arbeit wesentliche Impulse in Kleinasien empfangen haben muß. Aber eine Bekanntschaft mit einem ausgeprägten dualistischen System, z. B. dem aufkommenden Manichäismus in Kleinasien läßt sich nicht nachweisen. Wieweit sich der Dualismus des Laktanz aus der Verbindung mittelplatonischer und hermetischer Vorstellungen erklären läßt, wie A. Wlosok (vgl. unten Anm. 1, S. 192 ff.) vermutet, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Hypothetisch bleiben auch die Vermutungen A. Adams (GGA 1963, S. 44), Laktanz' Anschauungen stünden dem Zervanismus nahe.

¹ Das gilt vor allem für die Arbeit von S. Prete, Der geschichtliche Hintergrund zu den Werken des Laktanz, Gymnasium 63, 1956, S. 365 ff.; 486 ff.; aber auch für A. Wlosok, Laktanz und die philosophische Gnosis, Heidelberg 1960, bes. S. 180–232; vgl. dazu Hans von Campenhausen, Lateinische Kirchenväter, Stuttgart 1960, S. 59 ff.

² Begreiflicherweise können wir nicht beanspruchen, sämtliche Belege für *ἀντίθεος* ausfindig gemacht und besprochen zu haben. So bietet G. W.

sonderen theologischen Aspekt bekommt diese Studie freilich dann, wenn man sie in Zusammenhang mit den Antichristvorstellungen der alten Kirche bringt¹. Auf diesen Fragenkreis kann hier allerdings nur verwiesen werden.

H. Lampe (A Patristic Greek Lexicon, 1, Oxford 1961, S. 153) eine Reihe weiterer Fundstellen. Aber es liegt auch weniger in der Absicht des Verfassers, letzte Vollständigkeit in der Materialzusammenstellung zu erreichen, als die Hauptaspekte dieses theologisch bedeutsamen Begriffes aufzuzeigen.

¹ Nicht nur Basilius kommt auf diese Beziehung bereits innerhalb der alten Kirche zu sprechen; für Basilius vgl. den aufschlußreichen *Passus renunt.* 10: *ὡς ὁ Χριστός τῷ θεῷ καὶ πατρὶ τοὺς δόλους προσάγει, οὕτως ὁ ἀντί-χριστος τῷ ἀντιθέῳ τοὺς πειθομένους αὐτῷ.*

Elementi del linguaggio pseudo-dionisiano

P. Scazzoso, Milano

Le fonti presentano un panorama molto vasto, che la ricerca non ha ancora esaurito e che è sempre utile ulteriormente approfondire per lo studio del linguaggio dello pseudo-Dionigi e per situare l'autore nella sua giusta posizione storica, dato che questi dimostra una fortissima capacità di realizzazioni e di aspirazioni¹.

Lo pseudo-Dionigi adatta e riduce il materiale ora mettendo in primo piano la lingua degli autori prediletti, che vibra però in modo diverso nel suo contesto, ora dissimulando le fonti e i mezzi espressivi delle medesime, ora infine tutto trasformando in modo schiettamente originale.

Dal tempo del Koch-Stiglmayr al Völker, Platone e i neoplatonici (in particolare Proclo), Gregorio di Nissa ed i Cristiani (Basilio, Gregorio di Nazianzo, Teodoro di Mopsuestia, Evagrio etc.) sono stati accostati allo pseudo-Dionigi che fu posto così al centro di una convergenza di rivoli linguistici squisitamente neoplatonici, ma anche, e più del previsto, cristiani, il che ha servito a riporre la questione pseudo-areopagitica su basi meno negative e scettiche che per il passato. La ricerca in tal senso può e deve proseguire per meglio lumeggiare il procedimento di sintesi pseudo-dionisiano nei confronti del materiale linguistico precedente e contemporaneo e quello di riduzione della parola a veicolo delle idee dell'autore. Si possono istituire ulteriori raffronti, per esempio,

¹ Questa relazione contenuta entro limiti obbligati è il riassunto di un ampio studio sul linguaggio del Corpus pseudo-Areopagiticum; perciò le idee espresse in più casi non si appoggiano che sopra una dimostrazione sottintesa; anche le citazioni hanno solo un valore indicativo: esse rappresentano soltanto l'inizio di una serie completa che troverà nel corso del libro il suo naturale svolgimento. (Le sigle usate sono DN = de divinis nominibus; M Th = de mystica theologia; CH = de coelesti hierarchia; EH = de ecclesiastica hierarchia.)

con Giamblico e questi stringono più saldamente i legami che la lingua del Corpus ha con quella dei Neoplatonici¹.

Le reminiscenze dirette e indirette del linguaggio misterico² meglio caratterizzano il discorso tecnico-sacrale dell'autore e sono indicative assai per capire il processo trasformatore delle parole che acquistano un valore semantico diverso da quello della fonte; le aggiunte che si possono fare ai numerosissimi accostamenti trovati dal Völker a proposito di Gregorio di Nissa e dello pseudo-Dionigi, vieppiù confermano le predilezioni di quest'ultimo per una linea storica di sviluppo teologico-mistica tutta cristiana³; ed infine l'individuare dei luoghi comuni, delle immagini e dei *τόποι* tradizionali, che l'autore assume nel suo periodo senza mai farne sfoggio o ricerca di colore, serve a colle-

¹ Un esempio fra i molti: in Iambl. (De Myst. Sez. VII, cap. II, p. 151) troviamo una definizione complessa di Dio mediante diversi attributi, aggettivi positivi e negativi con estensione dei medesimi all'universo cosmico: *ὁ τῆς γενέσεως καὶ φύσεως ὅλης καὶ τῶν ἐν τοῖς στοιχείοις δυνάμεων πασῶν αἰτίας θεός, ἅτε δὲ ὑπερέχων τούτων, ἄυλος καὶ ἀσώματος καὶ ὑπερφυής, ἀγέννητός τε καὶ ἀμέριστος, ὅλος ἐξ ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτῷ ἀφανής προηγείται πάντων τούτων καὶ ἐν ἑαυτῷ τὰ ὅλα περιέχει . . . διότι δὲ ὑπερέχει τῶν ὅλων καὶ καθ' ἑαυτὸν ὑπερῆπλεται, ἀναφαίνεται ὡς χωριστός ἐξηρημένος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὑπερηπλωμένος.* I concetti principali di questo lungo periodo si possono raffrontare ad analoghi procedimenti stilistici del Corpus: DN 953 C 3; 956 B 8; 972 A 7; 824 B 1; 648 C 1; 684 C 9; 909 C 1; 825 A 4 etc.

² È noto che in tutta l'antica liturgia cristiana si fanno continuamente sentire risonanze ed echi della lingua misterica (V. Antoniadis, Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques, Leiden 1939, p. 58). In molti casi lo pseudo-Dionigi non si limita ad accogliere un linguaggio già pronto, ma lo adatta allo spirito cristiano della liturgia e del culto trasformandovi dall'interno la parola e le risonanze che questa suscitava. Si notino ad es. le seguenti espressioni ad indicare l'ordine gerarchico nell'interno della Chiesa EH 501 A 3 segg.: *ἡ καθ' ἡμᾶς ἱερὰ παράδοσις ἔχει πᾶσαν ἱεραρχικὴν πραγματείαν εἰς τὰς θειωτάτας τελετὰς διαρεῖσθαι καὶ τοὺς ἐνθόους αὐτῶν ἐπιστήμονας καὶ μύστας καὶ τοὺς ἐπ' αὐτῶν ἱερῶς τελουμένους.* Ad indicare la considerazione dell'altare EH 484 D: *καὶ τοῦ θεοῦ θυσιαστηρίου τὴν ἱερὰν τελείωσιν ἣ τῶν ἀγιωτάτων τελετῶν θεσμοθεσία,* e l'illuminazione spirituale dei monaci EH 532 D 5: *(ἡ τῶν μοναχῶν τάξις) ταῖς ἐνθόους αὐτῶν ἐλλάμψεσι καὶ ἱεραρχικαῖς παραδόσεσιν ἐκδιδασκομένη τὰς ἐποπτευθείσας . . . ἱερουργίας.* Il H. Koch, Pseudo-Dionysius in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz 1900, p. 94 sostiene che nessun altro scrittore cristiano, neppure Clemente Alessandrino, ha usato così ampiamente come lo pseudo-Dionigi la lingua dei Misteri e si è espresso nella terminologia figurata dei culti iniziatici (Mysterienbilder).

³ I raffronti linguistici fra lo pseudo-Dionigi e Gregorio di Nissa, malgrado il contributo importantissimo dato dal W. Völker, Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius, Wiesbaden 1958, possono essere ancora scoperti

gare di più un tipo di λέξεις con gli ambienti entro cui si è formata¹. In tal modo, anche se per ora rimangono oscure le origini, il nome e gli ambienti dell'autore², costui poco a poco esce dal suo isolamento secolare, diventando meno enigmatico ed il suo volto, tramite la parola, si incomincia ad intravedere meglio. La parola appunto è un dato che può diventare sicuro, simile ad uno specchio riflettente un modo di pensare e di sentire e può aiutarci a ritrovare, almeno in parte, le vere intenzioni dell'autore del Corpus.

entro una zona assai vasta. Si veda per es. Greg. c. Eun. PG 45, 444 A 4 *καὶ ἐπὶ τῆς θείας . . . ζωῆς . . . δάκτυλοι καὶ βραχίον καὶ χεῖρ, ὀφθαλμοὶ τε καὶ βλέφαρα καὶ ἀκοή καὶ καρδιά καὶ πόδες καὶ ἱσπασία καὶ ἄρματα καὶ μυρία τοιαῦτα ἐκ τοῦ ἀνθρώπινου βίου*. DN 597 A 12 *μορφὰς . . . καὶ τύπους ἀνθρωπικούς ἢ πυρετούς . . . καὶ ὅτα καὶ πλοκάμους καὶ πρόσωπα καὶ χεῖρας καὶ μετάφρενα καὶ πτερὰ καὶ βραχίονας καὶ ὀπίσθια καὶ πόδας ὕμνουσι*. — PG 45, 603 (θεόν =) *λίθον . . . φῶς*. MTh 1033 D 1 *λίθος* DN 700 D 1 *φῶς*. — PG 45, 241 D 12 (*καλοῦμεν θεόν*) *δύναμιν . . . καὶ ζωὴν*. DN 593 C 7 *ἢ δύναμιν . . . ἢ ζωὴν . . . ὑμνήσαι . . . θεμιτόν*. — PG 45, 1308 B 2 (*adv. Maced.*) *ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐν τρισὶ λαμπάδι διηρημένην βλέπων τὴν φλόγα . . .* DN 641 A—B *καθάπερ φῶτα λαμπτήρων . . . ἀκραιφνή καὶ ἀκριβὴ τὴν ἀπ' ἀλλήλων ἰδικῶς ὀφισταμένην ἔχει διάκρισιν* etc.

¹ Si possono ricordare fra i numerosi esempi: l'immagine 1. *dei fanciulli* che costruiscono castelli di sabbia: DN 893 B 5 *παίδων ἀθυρόντων οἰκοδομήματα καὶ ἐπὶ ψάμμου*; Greg. Naz. PG 30, 881 B 9 *καὶ ὅσα κατὰ ψαμάθων παῖδες τυποῦσι παίζοντες*; Greg. Nyss. in Eccl. Sal. PG 44, 620 D 7; 628 C 12 *τὰ ἐπὶ ψάμμου ἀθύσματα*; 2. *dello specchio*: Basil. comm. in Is. PG 30, 121 C 8; Greg. Naz. or. II, Apol. PG 35, 413 B—C *ὥτως ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον θεοῦ*; DN 724 B—C *ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον*; 3. *l'esaltazione dei martiri cristiani*: Clem. Alex. Strom. II, 127 (125, 2) *ἡμῖν δὲ ἀφθονοὶ μαρτύρων πηγαὶ ἐκάστης ἡμέρας ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν θεωρούμεναι*; Chrysost. De S. Babyla PG 50, 551 *καὶ τὰ καθ' ἐκάστην ἡμέραν ὑπὸ τῶν μαρτύρων γινόμενα θαύματα*; DN 873 A 3; 4. *del pittore*: Basilio ep. class. II ep. PG 34, 188 C 1; Chrysost. de sacerdot. V 33, 149; EH 473 C 3; 5. *della statua*: Basilio ad Eun. V PG 29, 724 B 12; Greg. Nyss. Lect. II in Ps. PG 44, 541 D; 542 A; DN 644 B 1, 592 B etc.; 6. *della cera e del sigillo*: EH 536 A 4, DN 644 B, CH 332 A; Basilio Hom. in ps. I PG 29, 256 C 14; Greg. Nyss. in S. Steph. PG 46, 817 A 1; Diad. Phot. cont. Gn. 155, 14; 7. *della moneta*: ep. VIII 1077 C 7; Macario Hom. 30 PG 34, 724 etc.

² A parte che corrisponda o meno a verità l'identificazione dello pseudo-Dionigi con Pietro il Fullone sostenuta da U. Riedinger in molti suoi scritti (si veda in particolare modo: Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten, Byzantinische Zeitschrift 52 (1959) e Petros der Walker von Antiocheia als Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften, Salzburger Jahrbuch für Philosophie 5—6 (1961—1962)) sono comunque importanti le ricostruzioni che lo studioso ha compiuto di molti ambienti di tradizione liturgica, culturale, spirituale con cui lo pseudo-Dionigi può essere stato in contatto: acemeti, pre-stiliti, pre-atoniti etc.

Lo stesso velo impenetrabile che avvolge l'autore, la sua origine e non pochi dei suoi pensieri, ha pure ricoperto anche la lingua da lui usata. Infatti balza subito all'occhio la ridda dei più contrastanti giudizi in proposito da parte degli studiosi: chi la trova arida, secca, monotona fino alla sazietà; chi contorta, involuta, oscura; chi barocca ed esaltata fino ad esprimere una vera orgia mistica, chi artificiosa e impacciata, forse traduzione da un'altra lingua; chi stilisticamente perfetta e ricca di virtuosismi prodigiosi. Tutti i giudizi su riportati possono contenere una giusta parte di valutazione critica, perchè la parola del Corpus oscilla in diverso modo e si presta a diversi sensi, a seconda della prospettiva da cui la guardiamo, ed a seconda del contesto in cui si trova¹; ma al di sopra di considerazioni parziali, sta un fatto importante e da cui tutto il resto dipende, cioè il valore tecnico-sacrale della parola del Corpus, in quanto essa è uno specchio grafico del procedimento teologico e mistico dello autore, pronta come è a tutto affermare del divino e altresì a rimandare oltre il puro segno di un concetto ponendo le premesse dell'apofatismo e della tenebra superluminosa, splendido punto d'incontro fra l'ineffabilità del divino che sfugge ad ogni presa e l'insopprimibile desiderio dell'anima che in qualche modo si vuole avvicinare a Lui. La parola del Corpus è vera *coincidentia oppositorum*, sintesi di fissità e mobilità; *fissità* sul piano filosofico, per ciò che della tradizione essa riassume e presenta trasformato nella sua nuova sistemazione²; *mobilità* sul piano affettivo, per lo spirito

¹ A nostro parere però non si tratta di lingua primitiva, di un greco barbaro o frutto di stentata traduzione, la stessa monotonia del sublime tradisce ogni tanto delle squisitezze ritmico-formali proprie di un autentico stilista. Si veda ad es. CH 141 B χρυσοειδείς τινες ολομένους εἶναι τὰς οὐρανίας οδοῦς καὶ φωτοειδείς τινες ἀνδρας καὶ ἐξαστράπτοντας, ἡμφιεσμένους ἐσθῆτα φανήν, καὶ τὸ πυρῶδες ἀβλαβῶς ἀποστιβλόντας, καὶ ὅσοις ἄλλοις ὁμοιοτυπῶτοις μορφαῖς ἡ θεολογία τοὺς οὐρανίους ἐσχημάτισε νόας. — Anche il J. Vanneeste, *Le Mystère de Dieu*, Paris 1959, p. 14, definisce lo pseudo-Dionigi «styliste prodigieux...» il quale però «n'échappe toujours à l'écueil de la prolixité»; a p. 174 definisce l'inizio della MTh una pagina brillante di uno stilista che possiede ammirevolmente il suo greco; a p. 181 chiama lo pseudo-Dionigi un virtuoso dello stile etc.

² In apparenza una definizione data da Proclo si ripete con linguaggio press'a poco uguale nel Corpus; senonchè anche in questo caso differenze molto notevoli risaltano subito per la lingua dei 2 autori; il E. R. Dodds, Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford 1933, p. XI Intr. parla della brevità compendiosa dello stile procliano nell'Elementatio, e l'osservazione si potrebbe estendere anche alle altre opere del medesimo autore. Lo pseudo-Dionigi invece impegna le parole di una ben diversa luce spirituale, quindi ha ragione l'Ivánka, Recher-

da cui è dettata e per la sua tendenza ad innalzarsi verso un'atmosfera di ieraticità e di liturgia contemplante¹. Solo una lunga consuetudine con quella prosa legata ed impersonale (in tal caso l'aggettivo suona di pregio e non di biasimo) riesce a dissipare la sua apparente monotonia e a farle vibrare attorno i suoni che sono dissimulati alla sua base; allora nella λέξις pseudo-areopagitica *plus intelligitur quam dicitur* e la parola si fa rivelatrice delle intenzioni dell'autore: equilibra la lingua, che è strumento neoplatonico, con le idee cristiane che vengono espresse, congloba concetti neoplatonici più o meno conservati con motivi e temi biblici, fissa e blocca idee filosofiche facendone quasi un punto d'appoggio per la spinta verso l'alto di un totale spirito di adorazione e di preghiera; nell'attimo in cui descrive cerimonie e atteggiamenti liturgici, ne fa scaturire spunti contemplativi e mistici, rivelando una grande compattezza, nel senso che l'accentuazione di un elemento non è mai avulso dagli altri che vi si sottopongono come indispensabile premessa, secondo una monotona costante musicale.

Siamo in un giro orizzontale di parole che permette di tanto in tanto slanci sublimi di verticalità. Anzitutto non si tratta di lingua parlata e comune; e sarebbe errore valutare la prosa del Corpus da tale punto di vista; ma di una lingua particolare, posta al di fuori dalle pure realtà logico-semantiche e che ha per iscopo di creare un tono di alta e profonda liturgia nel continuo ed incessante passaggio dall'uno all'altro dei tre piani costituenti l'universo pseudo-dionisiano; quello umano, quello angelico, quello divino che sposta subito l'accento verso l'ineffabile. Raramente il mondo spirituale di un autore e i mezzi linguistici che lo esprimono trovano un così immediato rapporto; ciò è dovuto anche al fatto che lo pseudo-Dionigi ha ritenuto nelle sue mani un materiale di parole non molto abbondante, ma solo indispensabile, costituito da vocaboli molto scelti, particolarissimi o deri-

ches de science religieuse 33, 1943, p. 17, a dichiarare «Il contenuto cristiano del Corpus pseudo-dionisiano ha superato i motivi fondamentali neoplatonici... anche se lo schema esteriore di tali motivi è stato confermato».

¹ È lo stesso concetto architettonico delle chiese bizantine, dove il gioco dello spazio, posto un distacco fra la bassezza dell'uomo e l'immensità di Dio, è *sursumductivus*, cioè crea le condizioni suggestive di un'elevazione continua dello spirito verso l'alto. Si veda P. A. Michélie, *Esthétique de l'art byzantin*, Paris 1959, p. 33, 37, 63 etc. Riguardo al contrasto architettonico fra il finito e l'infinito pp. 107-108.

vati da molte fonti o coniatì dall'autore stesso¹; il medesimo corredo di vocaboli è indicativo di intenzioni diverse, che, tramite quelle parole, si ricollegano in uno spirito di coerenza che mai viene meno; l'autore inoltre usa dei procedimenti stilistici che danno un'elevatezza straordinaria al vocabolo e che lo inondano della stessa luce che egli costantemente ha davanti agli occhi².

Le caratteristiche della λέξις pseudo-dionisiana che più frequentemente si incontrano sono: *Le posizioni attributive*: lungi dall'es-

¹ Tali le parole *ειρηνοχότος, φωτοχυσία, φωτοληρία, φωτονυμικώς* etc. usate con particolare accentuazione e le espressioni legate in modo nuovo ed originale come in DN 701 A 6, MTh 997 B 1 *κρυφιμώστου σιγῆς γνώφον*.

² La tradizione aveva già messo l'accento molto opportunamente sul valore sacrale e impregnato di pura luce spirituale della parola del Corpus ispirata da un'intuizione superiore del divino: di ciò fanno fede anche gli antichi *βλοι* (PG 4, 578 segg.), gli epigrammi che si leggono nei mss., come quello che trovasi nel Ven. Marc. Gr. 143 f. g^r: *εις νόον αηγλήεντα θεώγραφα χίλεια* (iotacismo per *χίλεια*) *βάρας . . . κελαδών θεοφάντορας ὕμνων*. Il Vat. Gr. 373 del sec. XI–XII (Bibliothecae Ap. Vat. Codd. mss. II, rec. R. Devreesse 1937 p. 65) in una subscriptio metrica al f. 404^r definisce lo pseudo-Dionigi *μυστικέκτου*. E così pure nel Vat. Gr. 207 del sec. XIII al f. 356^r lo pseudo-Dionigi è chiamato *μυστιπόλου τελετής ιερόγραφα*. Negli encomi poi l'autore del Corpus è definito di volta in volta *θείος, ιερός, θεόπνευστος, μάκαρ, θεόληπτος, θεοφάντωρ, ιερομύστης, ιεροφάντης, θεοκήρυξ, θεηγόρος, θειοειδέστατος*. La sua lingua è definita *ιερόφαντις γλώττα, γλώσσα φωτανγής, εὐφημούμενος, θεορρήμων*. Lo pseudo-Dionigi manifestò *τάς λαμπρότητας* (scil. τοῦ θεοῦ) *ὕψηγορίας τῶν λόγων καὶ πανσόφους φράσεις* . . . Benchè tali giudizi siano dettati dalla tradizionale venerazione per l'autore, essi non mancano però di sottolineare, sia pure senza uno scopo critico, una reale e precipua caratteristica della lingua pseudo-dionisiana, ossia il suo tono mirante al sublime che risulta dall'uso di parole, di espressioni, di accostamenti, di *iuncturae* atte ad innalzare il discorso in un'atmosfera inconsueta, impregnata di sacralità e vivida di luce biblica ed evangelica. Così dichiara l'elogio dello pseudo-Dionigi fatto da Teodoro Studita (sec. IX) PG 99, 1797 B N. 65; Simeone di Tessalonica (de sacr. lit. PG 155, 253 D 256 A) ammira lo pseudo-Dionigi *τῇ μεγίστῃ φράσει τε καὶ ἐννοίᾳ*. Infine il Palamas, solo per citare qualche nome, dice che alla santità e profondità dei pensieri pseudo-dionisiani (*διανοίαις . . . ἀγλαῖς* Tr. II, 3, 73 Meyendorff) corrisponde una straordinaria esattezza di parole: *δι' ἀκριβείας τῶν ῥημάτων* Tr. II, 2, 69; *ὁ πάνθ' ὑπὲρ ἀπαντας ἡκριβωμένος* Tr. III, 2, 16. Lo Haussherr, Doutes au sujet du «Divin Denys», Or. Christ. Per. 128, 1936, p. 486–7 si dimostra scettico circa il valore degli epiteti attribuiti allo pseudo-Dionigi in Oriente: «Le fait d'employer les épithètes de grand ou de divin ne prouve rien, pas plus que ne prouve une citation occasionnelle.» Invece il Grumel, Autour de la question pseudo-dionysienne, Revue des Etudes byzantines 13, 1955, sostiene un'opposta tesi; p. 41: «Denys est loin d'être un étranger pour les Byzantins. Il est entré dans leur sphère. Il a été adopté par eux comme une de leurs autorités canoniques.» Lo pseudo-Dionigi «est déjà commun chez les Byzantins pour être une des sources du droit ecclésiastique».

sere una varietà retorica, esse hanno il compito di rendere conciso il discorso, di richiamare in sintesi i concetti-base della dottrina che accompagnano in tutta la loro interezza qualsiasi parte dell'esposizione. Sono nel loro vastissimo impiego una delle testimonianze dell'unitarietà ferrea del pensiero e dello stile pseudo-areopagitico. Così ad esempio il termine *ἰδρυσίς* situato in posizione attributiva rende bene l'idea della dimora stabile ed inamovibile: CH 212 A 3 *κατὰ τὴν ὑπερτάτην, ὡς ἐν ἀγγέλοις, ἀεικίνητον ἰδρυσιν*. *I superlativi*: l'uso del superlativo è una delle note più costanti e più originali dello stile pseudo-dionisiano. Esso eleva il discorso ad un livello uniformemente superiore. Molte volte poi lo pseudo-Dionigi rende superlativi degli aggettivi e degli avverbi componendoli con prefissi di cui il più tipico, come si sa, è *ὑπέρ*. Tale prefisso crea una spiritualità di linguaggio, la quale, se da un lato determina un'atmosfera che può sembrare astratta e teorica, dall'altro, concretamente e di volta in volta, accentua il tono mistico del discorso ed il continuo riferirsi dei concetti alla trascendenza¹. *Le formule limitative*: danno alla *λέξις* un carattere di modestia, di umiltà, di serena subordinazione del pensiero umano finito all'infinito di Dio: *ὡς ἐφικτόν, ὡς θεμιτόν, ὡς δυνατόν, ὡς οἶμαι, ὡς καθ' ἡμᾶς, εἰ θέμις εἰπεῖν* etc. *La pregnanza*: essa è: attitudine dell'espressione ad accogliere una pienezza e varietà di significati e a ribadirla mediante particolari accoppiamenti e accostamenti di vocaboli, in modo che l'idea stessa venga fissata con precisione categorica e definitiva e che attraverso il nesso che la esprime irradi la sua luce entro un vasto e profondo ambito spaziale. *I composti*: sono sovrabbondanti; la predilezione per i composti è determinata sia da una tendenza evidentemente centripeta della espressione che riconduce ogni argomento a poche linee fondamentali, sia da una cura costante di sfuggire l'equivoco e di impedire false interpretazioni. Le preposizioni sono prevalenti nei composti e sovente hanno l'ufficio di richiamare ogni tema a quell'interiore dinamismo del Corpus, a quel moto dal basso verso l'alto che si estende ad ogni parte della dottrina. *ἀνά, πρὸς, ὑπέρ, ὑπό, ἐκ, ἀπό, εἰς, μετά, περὶ*, componendosi con verbi e nomi conferiscono loro non solo un'accentuazione e un mordente nuovo, ma anche una forza di richiamo verso l'essenza dell'insegnamento pseudo-areopagitico, specie se in un

¹ V. in proposito P. Scazzoso, Valore del superlativo nel linguaggio pseudo-dionisiano, *Aevum* 32, 1958, 434—446.

solo periodo le medesime preposizioni sono ripetute a ribadire il concetto espresso. In conclusione: se non ci si pone da una prospettiva spirituale, non si può cogliere il carattere della prosa pseudo-areopagitica, la quale tende alla rarefazione, veicolo di un'interiorità non solo soggettiva, ma cosmica e a comunicare attorno a sè un'aura di *προσκήνησις* autentica, a dare il senso di come dal visibile del mondo si passi, paolinamente, all'invisibile del mistero divino, inafferrabile da parte di ogni mente umana, ma certo nella sua presenza e che nessuna ragione illuminata può negare.

Ma quale è il contenuto spirituale che solleva la parola da puro mezzo tecnico ad espressione viva ed ineffabile tutta imbevuta di luce soprannaturale?

Il Corpus considerato dal punto di vista dell'equilibrio stilistico è sostenuto nella sua compagine da tre linee o vie *mutuo nexu implicitae*: biblica, liturgica, apofatica (o mistica) che sembrano rincorrersi e fondersi reciprocamente a formare un solo edificio piramidale, dove tutto è sempre richiamato dalla base fino al vertice con in più le premesse che fanno sentire il mistero *ὑπέρ* dell' *ἐπέκεινα*, senza che l'autore mai lasci sussistere intercapedini o spazi vuoti fra un piano e l'altro. Le tre linee o vie orientative del Corpus meritano un breve esame.

La via biblica: La Bibbia che ha tanto influito sulle idee dello pseudo-Dionigi, influisce pure sul linguaggio, contribuendo a dargli un tono speciale che sfugge ad ogni classificazione. C'è un'assimilazione e un'incorporazione della lingua biblica in quella pseudo-dionisiana in quanto la parola scritturale viene adattata ai temi, così come quella dello pseudo-Dionigi tende ad adeguarsi alla citazione scritturale, tanto che non si sente lo stacco dal discorso dell'autore a quello biblico, ma l'uno continua l'altro e i contesti biblici più che spiccare incastonati nell'esposizione sono posti sulla stessa linea discorsiva.

La luce che emana dai testi sacri visibile all'occhio del mistico si diffonde nella parola pseudo-dionisiana quasi a prolungare l'atmosfera contemplativa; il procedimento di parlare un linguaggio quanto più possibile affine a quello dei libri sacri, se ha in certo senso annullato la personalità stilistica dell'autore, dall'altro gli ha dato la possibilità di creare un linguaggio nel quale sono più notevoli le differenze con gli altri Padri e con i neoplatonici che non le affinità, pur nell'uso comune di vocaboli e di espressioni. Il modo di citare è nello pseudo-Dionigi originale,

perchè la citazione è già in certo senso spiegata e discussa prima di venire introdotta: c'è una grande fusione e l'autore procede sovente per elenchi di esempi, che, pur essendo tali, sono ravvivati da una così profonda compartecipazione al tema per cui la disposizione contemplativa interiore si appoggia sopra una spiegazione razionale per subito trascurarla. Più che sviluppo dal testo biblico la sua è una riconduzione del pensiero al nucleo scritturale, proprio grazie al movimento di semplificazione dal molteplice all'uno, dall'analisi alla sintesi. Lo pseudo-Dionigi non analizza la Scrittura, ma la propone ad una contemplazione totale senza disperderla, senza piegarla a dimostrare una tesi¹.

¹ Pur non essendo molto numerose le citazioni della Bibbia, assai significative è l'uso che ne fa lo pseudo-Dionigi. Difatti nei riguardi della Scrittura egli si esprime con giudizio di acuta critica, ne dimostra la potenza sorgiva, ne addita la possibilità di sviluppo e non si stanca di ribadire il concetto che tutta la sua dottrina è foggata sui testi sacri. Le citazioni corrispondono ad un piano prestabilito di illustrazione e di interpretazione biblica che sta a sostegno basilare della sua dottrina e quindi non appaiono essere mai occasionali o richiamate per improvvise associazioni di idee e per altri motivi che non siano quelli di una fedeltà a questo disegno strutturale che costituisce quasi la trama del Corpus. Interessa qui poi accennare al rapporto linguistico che la lingua del Corpus dimostra con la parola delle epistole paoline. Lo pseudo-Dionigi è solito trarre da un nucleo paolino tutte le linee che vi sono implicite e le organizza tracciandole secondo l'ordine del suo sistema. Egli riporta una ventina di volte direttamente il suo presunto maestro, molte altre ancora elabora e trasforma il contesto paolino e non di rado, prendendo spunto dalle epistole, espone dei concetti creando anche con degli *ἁπλᾶς* parole che sono bensì nuove, ma foggiate sulla falsariga della lingua di Paolo: esempi: *L'abbondanza dei doni divini*, Rom. 5, 15 *καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . ἐπερρίσσειεν*. DN 909 C 7 *τὰς πηγὰς αὐτοῦ δωρεὰς . . . κατὰ ἀπειρόδορον χάσιν*. II Cor. 8, 2 *ἡ περισσεύει τῆς χάριτος*. EH 445 C 2 *τὰς ἀπείρους χάριτας*. DN 817 B 10 *τῆς περισσεύειας τοῦ λόγου*. Eph. 1, 19 *τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*. DN 720 A 9 *τῆς τοῦ ἀγαθοῦ δυνάμεως τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος*. Rom. 5, 17 *οἱ τὴν περισσεύειαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες*. DN 817 B 8 *οἱ περισσῶς αὐτοῦ μετέχοντες καὶ . . . δωρεὰς ἐξ αὐτοῦ εἰληφότες*. *La teoria dei simboli*, Rom. 1, 20 *τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ τῆς κτίσεως τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται*. DN 700 C 4 e EH 397 C 10 *τὰ μὲν αἰσθητῶς ἱερὰ τῶν νοητῶν ἀπεικονίσματα*. *I nomi divini*, Phil. 2, 9 *διὰ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερέρρωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα*. Eph. 1, 21 *ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς . . . καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου*. DN 598 A 10 *τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, τὸ ἀνώνυμον, τὸ παντὸς ὑπεριδρυμένον ὀνόματος ὀνομαζομένου*. *La miseria umana e la grandezza divina*, Phil. 3, 20–21 *κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν δς μετασχηματίσκει τὸ σῶμα . . . τῆς δόξης αὐτοῦ*. EH 444 B 1 *τὰ καθ' ἡμᾶς ταπεινὰ τοῖς θεοτάτοις αὐτοῦ κατ' ἄκρον ἐνώσας*. *L'unità del divino che donunque penetra*, DN 980 B 8 *εἰς θεὸς ὁ πατὴρ καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ ἐν καὶ τὸ αὐτοῦ πνεῦμα, διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν . . . ἀμέλειαν*. Eph. 4, 6 *εἰς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν*.

La via liturgica: alcune tracce di lingua liturgica sono ben visibili nel Corpus; si nota pure la continuità di un'espressione liturgica che dallo pseudo-Dionigi passerà agli autori successivi e rimarrà in tutta la tradizione del rito bizantino. Nei libri di preghiere bizantine si scoprono sovente affinità di linguaggio con il Corpus, il quale rimane come un centro indicatore da cui emana non solo la spiritualità liturgica, ma in cui si fissa la canonicità dell'espressione e dove si compie l'adattamento e la fusione tra il linguaggio derivato dal platonismo e la *νομή* cristiana. La liturgia dello pseudo-Dionigi si conforma alla più antica tradizione della Chiesa di Siria e di Palestina, ma sono confluiti nel Corpus elementi linguistici anche da testi liturgici di altra provenienza. Il ritrovare le parole e le espressioni proprie della liturgia un po' dovunque in tutte le opere pseudo-dionisiane, attesta che le medesime fanno parte integrante della lingua dell'autore e tanto vi sono connaturate che neppure risaltano come tali a prima vista, anche per la particolare dote dello pseudo-Dionigi di assimilare le fonti e di forgiare con il materiale attinto da più parti un discorso stilisticamente coerente e unitario. Tuttavia le suddette espressioni conglobate nel contesto conservando intatti i loro caratteri precipui di ieraticità, di solennità, di precisione, li trasfondono nel linguaggio, concorrendo a farlo assurgere verso una zona espressiva elevata che ben può definirsi non altrimenti che sacerdotale e rituale da un lato, contemplativa e speculativa dall'altro. Infatti l'atteggiamento pseudo-dionisiano è prevalentemente adorante e contemplante e anche là dove l'autore spiega e descrive lo fa come se vedesse le cose e le cerimonie terrene già in un piano sopramondano, perciò egli frequentemente ricorre alla parola liturgica e la fa sua come la più atta al suo modo di esporre e al tono reverenziale e sacrale, con cui egli tratta ogni argomento, tanto che talvolta molti suoi periodi assumono l'apparenza di una preghiera o di un'enunciazione sacra, quasi facessero parte di un rituale. La consuetudine con le liturgie e la predilezione per tale genere di linguaggio pare aver contribuito poi a conferire al procedimento discorsivo pseudo-dionisiano quei limiti che impediscono all'espressione di traboccare nel sentimento o di dilungarsi a amplificazioni di concetti¹.

¹ In oriente la fama di venerabile interprete della liturgia rimase allo pseudo-Dionigi nel corso dei secoli fino all'umanesimo, ed egli fu sempre celebrato per la solennità con cui trattò l'espressione liturgica e per la sintesi da

Se la parola pseudo-dionisiana potesse materializzarsi in arte troverebbe la sua espressione nei mosaici ravennati che tengono un discorso artistico liturgico a quello teologico dello pseudo-Dionigi¹.

lui compiuta degli elementi umani e divini insiti nella liturgia stessa (M. Lot, Borodine, *Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient*, *Revue des sciences philos. et théol.* 24, 1935, alla p. 673 mette in rilievo l'influsso grandissimo dello pseudo-Dionigi in Oriente come metafisico della Ierurgia). Il Cabasilas nella sua *Divinae Liturgiae interpretatio* (PG 150, 372 B 1 e 403 B 9), considera la liturgia dello pseudo-Dionigi un organismo vivente, di cui tutte le parti mantengono un valore autonomo, ma prendono il vero senso in quanto ciascuna di esse concorre alla formazione di una armonia generale. Tracce linguistiche di evidente ispirazione liturgica poco visibili dovunque nel Corpus.

Qualche indicazione: Marco (337) *ἀλῶναν θεμελιωται . . . σοφίας θησαυρό . . . καταύχασον τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐμοῦ*. DN 936 D 4 (*θεῖαν ἔδραν*) . . . τὰ ὅλα . . . θεμελιούσαν. DN 596 B 7 *τοὺς θησαυροὺς ἀπάσης γνώσεως*. CH 144 D 1 *ὡς φῶς . . . νοητῶς καταυγάζον*. — Marco (329) *ὁ θεός, ἡ βοήθεια τῶν ἀβοηθήτων, ἡ ἀνάστασις τῶν πεπτακότων*. Basilio (354) *ἡ ἐλπίς τῶν ἀπελπισμένων, ὁ τῶν χειμαζομένων σωτήρ*. DN 589 B 10 *καὶ τῶν ἀποπιπτόντων αὐτῆς (scil. θεϊότητος) ἀνάκλησίς τε καὶ ἀνάστασις*. — Chrys. (190) *βασιλεῦ . . . τὰ πάντα πληρῶν . . . καὶ ζωῆς χορηγός*. DN 825 A 7 *καὶ πάντα . . . πληροῦσα*. DN 596 B 5 *ὡς ζωῆς χορηγόν*. — Chrys. (44) *τὴν (scil. θεοτόκον) ἀδιαφθόρως θεὸν λόγον τεκοῦσαν*. DN 892 D 7 *καὶ τὰς ζωογόνους αὐτῆς (scil. τῆς δυνάμεως) ὡδίνας ἀδιαφθόρους φυλάττει*. — Const. Ap. (502, 19) *τῆς ζωῆς χορηγός καὶ τῆς ἐνδείας πληρωτής*. Ep. IX 1109 A 7 (*ἡ τροφή*) *τὴν ἐνδεῖαν ἀποπληροῦσα*. — Chrys. (192) *καὶ καθάρισον ἡμᾶς ἀπὸ πάσης κηλίδος*. EH 532 B 10 *ὡς ἡ (scil. τέξις) καθαρθεῖσα πάσης ἀνέρου κηλίδος*. — Const. Ap. (497, 6) *δι' οὗ (scil. Ἰησοῦ) γὰρ τὸ εἶναι ἡγαρίσω καὶ εὖ εἶναι ἐδωρήσω*. DN 696 A 4 (*αἱ οὐσίαι*) *καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι ἔχουσι*. — Marco (327) *ἀκαταπαύστῳ στόματι καὶ ἀσιωπήτῳ καρδίᾳ*. Chrys. (12) *ὁ τοῖς ἀσιγήτοις ὕμνοις καὶ ἀπαύστοις δοξολογίαις ἀπὸ τῶν ἁγίων δυνάμεων ὕμνούμενος*. EH 480 C 6 *τῆς ἀσιγήτου κραυγῆς*. EH 480 C 2 *καὶ τὴν πολυμήνητον . . . ἀσιγήτους στόμασιν ἀναιράζουσα θεολογίαν*. CH 181 B 15 *καὶ σὺν αὐτῷ πλήθος στρατιᾶς οὐρανίου τὴν πολυμήνητον ἐκείνην παρεδίδου τοῖς ἐπὶ γῆς δοξολογίαν*.

¹ Le analogie fra i detti mosaici e la *λέξις* del Corpus sono: la riconduzione di tutte le figure al centro, la spinta verso l'alto, il simbolo, la sublime monotonia di elementi ripetuti, il senso di ineffabilità e di venerazione là ottenute con gli aggettivi, qui con la regalità dell'ornamentazione; la ieraticità delle figure come parole dette una volta per sempre, il moto e la disposizione circolare, la presenza angelica, la luce, la contemplazione, lo stesso tema visto da punti diversi ed espresso in più modi; il mondo terrestre dell'Imperatore con la sua corte, trasceso dal mondo angelico e da quello divino in disposizione gerarchica; uno speciale modo di presentazione senza mai descrivere, un sasso, un fiore, un animale, oppure una parola e un aggettivo che ricreano dall'interno la stilizzazione dell'immagine; gli episodi molto sobriamente espressi (ad es. Cristo e Giuda, Cristo e Lazzaro nei mosaici, Gabriele e Zaccaria, i Pastori CH 181 B nel Corpus). Alla fine, nel mosaico, come nella prosa dello pseudo-Dionigi, tutto si risolve in liturgia contemplante. Per il concetto di fissità e di movimento nel Corpus, v. A. Gardeil, *Les mouvements directs, en spirale circulaire, de l'âme et les oraisons mystiques*, *Revue Thomiste* 8 (1925).

La via apofatica: Il Vangelo, secondo quanto dice lo pseudo-Dionigi (MTh 1000 B-C) è molto ricco di parole, ma è anche scarso di parole, e può in certi casi essere perfetta espressione del silenzio, perchè la verità che vi è racchiusa è fatta intuire al di là della parola e dei concetti. Se l'apofatismo pseudo-dionisiano (rimasto come spirito o attitudine contemplativa nella chiesa bizantina) o via di raccoglimento interiore e di unificazione dal molteplice verso l'unità del divino è la strada mistica che pone l'uomo nella direzione della divina trascendenza, anche il vocabolo o la frase che la presentano hanno il compito di ricondurci oltre il segno mnemonico del vocabolo e il pensiero che vi è attaccato nell'ineffabilità dell'adorazione religiosa e nella interiorità più intima. Concetto nuovo dunque di parola-limite, situata per così dire fra una *partenza*, e, attraverso lo sviluppo, un *arrivo*, dopo il quale incominciano le vere tappe del viaggio mistico presentato e fatto intuire dalla stessa parola. Questa infatti è parte viva ed ineliminabile del concetto di salita, di cui sottolinea le fasi in un crescendo di luminosità ieratica e spirituale; anche la parola parla ancora, per così dire, dopo che si è esaurito il suo compito semantico, perchè non crea intorno a sè il vuoto, ma un caldo spazio spiritualizzato, in cui dopo quelle spinte verbali l'anima si arricchisce tacendo. Quindi da tale punto di vista, mentre la parola si *afferma* e si *precisa* nella sua capacità di definizioni teologiche e dottrinarie, da un altro lato essa del tutto si annulla per lasciar sprigionare da sè solo della luce che parla oltre il modo umano di conoscere e di capire¹.

Che cosa rivela la lingua circa le questioni teologiche dello pseudo-Dionigi?

Se essa non può completamente spiegarci il pensiero dell'autore, può tuttavia costituire una base di chiarificazione preliminare.

Si pensi alla prosa di altri scrittori mistici quali Evagrio, Diadoco di Foticea, Teodoro di Mopsuestia, Mosco, Simeone il Nuovo

¹ Può valere come esempio questa frase, fra le moltissime (di CH 165 C) che nello stesso istante in cui precisa un concetto teologico fermandolo, ne esprime il dinamismo interiore che provoca nell'uomo il desiderio di innalzamento della terra al Cielo; naturalmente il valore della frase è avvertibile in quanto essa non sia avulsa dal contesto generale, anzi vi si riconduca con la più normale coerenza: ἡ θεία μακαριότης, ὡς ἐν ἀνθρώποις εἶπεν, ἀμυγῆς μὲν ἐστὶν ἀπάσης ἀνομοιότητος, πλήρης δὲ φωτός αὐδίου, τέλεια καὶ ἀνεσδῆς ἀπάσης τελειότητος, καθάιρουσα καὶ φωτίζουσα καὶ τελειουργοῦσα.

Teologo e, saltando nei secoli, allo stesso Palamas; ebbene nessun raffronto è possibile fra questi e lo pseudo-Dionigi. Ciò che i mistici bizantini esprimono o per aforismi più o meno fra di loro staccati, o per esegesi scritturale, o a dilucidazione di determinati spunti di dottrina, o, infine, come fa Massimo il Confessore, quando commenta le opere pseudo-dionisiane, l'autore del Corpus raccoglie in opere organiche, che si sostengono scambievolmente e formano un unico e solido organismo, la cui compattezza appare evidente ed in cui tutto *si allarga* ad indicare sviluppo coerente di dottrina e tutto *si restringe* fino ai limiti della tenebra superluminosa: in esso qualsiasi limitata parte contiene sia i semi del proprio sviluppo, sia quelli della propria riduzione verso l' *ἀγνοσία* e l'ineffabilità¹.

Alcune conclusioni alle quali lo studio della lingua del Corpus conduce sono le seguenti: 1. la MTh va rifiuta in tutte le altre

¹ Tutto è racchiuso talvolta in un periodo solo e quel periodo si estende abbracciando idealmente in più ampio contesto dell'intero Corpus. Si veda ad es. CH 293 B *εὐρήσεις δέ, ὅτι καὶ θεοὺς ἢ θεολογία καλεῖ τὰς τε οὐρανίας καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσίας καὶ τοὺς παρ' ἡμῶν φιλοθεωτάτους καὶ ἱεροὺς ἀνδρας, καίτοι τῆς θεαρχικῆς κυριότητος ὑπερουσίας ἀπάντων ἐξηρημένους τε καὶ ὑπεριδρυμένους, καὶ μηδενὸς αὐτῇ τῶν ὄντων ἐμφοροῦς ὀνομάζεσθαι κυρίως καὶ ὀλικῶς δυναμένου, πλὴν ὅσα τῶν νοερῶν τε καὶ λογικῶν πρὸς τὴν ἑνωσιν αὐτῆς, ὅση δύναμις, ὀλικῶς ἐπέστραπτται, καὶ πρὸς τὰς θέας αὐτῆς ἐλλάμψεις, ὡς ἐφικτόν, ἀκαταλήκτως ἀνατείνεται τῇ κατὰ δύναμιν, εἰ θέμις εἰπεῖν, θεομυμησία καὶ τῆς θεϊκῆς ὁμωνυμίας ἡξίωται.* 1. L'autorità della Scrittura è posta in primo piano come sempre; 2. gli esseri divinizzati, ossia gli angeli e gli uomini santi sono indicati come tali dalla Scrittura e perciò ben diversi dai demoni e dagli dei dell'universo neoplatonico e procliano; 3. la divinità rimane però distaccata (*ἐξηρημένης*) nella sua assoluta e inaccessibile trascendenza; 4. nessun essere può venir chiamato in modo conveniente a Lei (ecco il tema dei DN); 5. tranne quegli esseri spirituali che tendono all' *ἑνωσις* con Dio; 6. e che si dispongono sempre verso l' *ἑνωσις* senza mai deflettere dalla linea del divino (*ἀκαταλήκτως ἀνατείνεται*); 7. per raggiungere la luce nella tenebra è questa la condizione mistica di tutto il cosmo pseudo-dionisiano; 8. tale aspirazione al divino non può ottenere raggiungimenti assoluti e perfetti: non ci si assorbe in Lui, nè tanto meno si diventa simili a Lui; 9. quanti tendono alla *θεομυμησία*, lo fanno perchè ne sono stimati degni (*ἡξίωται*), cioè malgrado tutte le disposizioni umane, l'iniziativa divina precede sempre lo sforzo dell'uomo; 10. l' *ὁμωνυμία* è la raggiunta parentela col divino, è la *θέωσις* che inonda anche tutta la Chiesa; da notare nel breve passo le formule limitative: *ὅση δύναμις, εἰ θέμις εἰπεῖν, κατὰ δύναμιν* esprimenti la *προσκύνησις* ed il tono contemporaneamente liturgico, gerarchico, adorante, mistico. La ripetizione, sotto diverse forme di analogie prospettive e concetti che molte volte ci soccorre nel Corpus nella sua ferrea e ripetuta unità di linguaggio preciso nella terminologia, obbedisce alla visione liturgico-mistica del Cosmo.

opere, da cui molto prende e a cui molto offre; lo rivela un attento esame della prosa del Corpus nel suo organico complesso¹; 2. liturgia e contemplazione (con spinta finale verso l'estasi) sono l'una il necessario completamento dell'altra; 3. il linguaggio è adatto alla presentazione di una mistica che esclude ogni forma di *Entweltlichung* e di puro soggettivismo; 4. la liturgia come strada di una mistica del Corpus è il sostegno più valido dell'edificio pseudo-dionisiano e la vediamo sopravvivere col medesimo spirito nella Chiesa ortodossa e russa; 5. la liturgia non esiste senza la Chiesa nei suoi vari aspetti: sacramentale (EH), trascendente (DN), cosmica (CH), mistica (MTh); 6. il tono della parola è in istretto rapporto con un discorso di comunità e di spiritualità monacale, predisposta ad una vita di preghiera e collocata oltre la vita normale e concreta, la quale, se è taciuta, non è però ignorata, come appare dall'Epistola VIII a Demofilo²; 7. la λέξις che nulla esclude e che anzi tutto accetta trasformando per successive approssimazioni è un messaggio continuato di pace, oltre il mareggiare delle passioni e lega con ritmi cadenzati il mondo esterno con quello interno dell'anima singola, l'immanenza con la trascendenza³; 8. la continuità è la regola del Corpus

¹ Le due teologie (positiva e negativa) si correggono reciprocamente, come si vede ad esempio in DN 872 B: ἡ θεωράτη θεοῦ γνῶσις . . . κατ. Il linguaggio è qui uguale a quello della MTh, la quale sembra essere un ampio sviluppo unilaterale di questo luogo; le due teologie si distinguono soltanto l'una dall'altra partendo entrambe da un'unica concezione della mistica. Nei DN si può trovare, raccogliendo i singoli spunti, una MTh più completa e precisa dell'omonima operetta.

² Giustamente il R. Roques, *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, nello studio *Eléments pour une théologie de l'état monastique selon Denys l'Aréopagite* p. 303 sottolinea il tono schiettamente evangelico all'epistola a Demofilo «où nous croyons retrouver le langage de l'Évangile dans toute sa pureté»; si può aggiungere che anche tutte le descrizioni della felicità raggiunta dai morti in grazia di Dio mantengono la purezza e la semplicità dell'Evangelo: si veda EH cap. VII passim.

³ Urs v. Balthasar, *Liturgie cosmique*, Maxime le Confesseur, Paris 1947, p. 17: lo pseudo-Dionigi dà all'idea della trascendenza la sua espressione più alta e valevole; ma tale idea di trascendenza non raggiunge la sua piena espressione che se, d'altra parte, l'idea di immanenza che la condiziona e sostiene, si esprime totalmente. Il Palamas è stato uno dei più acuti interpreti dello pseudo-Dionigi, non solo per ciò che riguarda lo stato dell'anima al suo ingresso nella tenebra divina, ma anche per la sua teoria della sintesi fra essenza ed energie divine (G. v. Meyendorff, *Palamas, Défense des saints hésychastes*, Louvain 1959, I, Triade I, 3, 23; e particolarmente p. 661 Tr. III, 2, 9; 2, 12; p. 687 Tr. III, 2, 25). Tale teoria trova un fondamento, sia pure molto

e la parola la sottolinea e l'accompagna docilmente: la liturgia da terrestre si fa angelica e celeste, da contemplativa si fa estatica ed è quasi una forma di pre-visione beatifica, come avviene nel passo in cui l'autore sembra tutto ricapitolare, parlando della morte-vita e del Cristo che personalmente accompagna a tavola i beati e li serve (Ep. IX, 1112 D); 9. viene avvalorata la vecchia opinione dello Stiglmayr e del Koch i quali pensavano che in una prima redazione del Corpus mancasse il capitolo sul «male» (DN IV) che sarebbe stato poi introdotto in una seconda stesura o dallo stesso pseudo-Dionigi o da un altro autore assai vicino a lui e ai circoli di cultura neoplatonica. Infatti il problema del male è svolto in stretti e rigorosi termini filosofici lontani dal metodo dello autore che sempre connette ciò di cui parla con tutto il resto del suo sistema e ne fa oggetto simultaneamente di esposizione e di meditazione. Il discorso sul male è analitico, logico, deduttivo, è privo di quei caratteri precipui che si riscontrano in tutto il resto dell'opera. Il linguaggio con cui è espresso non è sopraelevato, nè adorante, non procede per sintesi, nè si riferisce ad un punto centrale secondo la spinta verso l'alto com'è consuetudine dello pseudo-Dionigi. Risulta dunque che il magistero della parola è una delle doti più originali e interessanti dello pseudo-Dionigi.

Riassunto: presentati nuovi raffronti fra la lingua del Corpus e quella di autori pagani e cristiani precedenti, vista la prosa pseudo-areopagitica in sè e messa in relazione con le varie liturgie e con la Scrittura, si dimostra che la *λέξις* dello pseudo-Dionigi è sacrale, ieratica, posta ai limiti fra una forza statica di pensiero filosofico e l'affettività dinamica di una spinta verso l'alto, fra l'espressione teologica e il silenzio mistico, che le è naturale conseguenza; tale lingua esprime compattezza di dottrina e lega tutte le opere del Corpus fra di loro (un periodo è spesso comprensivo di tutto il sistema e il sistema assorbe ed estende quel periodo) e denota raccoglimento interiore, spirito di preghiera, ineffabilità, la quale è affermazione umile di Dio vivo e presente

embrionale, in tutto il Corpus; la lingua pseudo-areopagitica nella sua concettualità filosofica e nel suo simultaneo slancio verso il divino irraggiungibile è l'immagine di un sentimento di assoluta trascendenza e la visione di un mondo che si costituisce in cosmo coerente: Dio infinitamente lontano da tutto è per ciò stesso presente e interiore in ciascuna delle sue creature che egli conserva ciascuna nella sua individualità.

oltre la pura discorsività concettuale; è lingua che rispecchia il senso della pace, della castità, della venerazione, originalissimo veicolo delle idee dell'autore.

Der Begriff *παιδεία* bei Klemens von Rom

P. STOCKMEIER, Trier

Die Begegnung von Christentum und Antike läßt sich unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Eine Erhellung dieses bedeutsamen Vorganges unter dem Aspekt der *Paideia* ist nicht nur deshalb fruchtbar, weil die griechisch geprägte Antike mit diesem Begriff ihr Selbstverständnis zum Ausdruck brachte¹, sondern auch wegen des Wandels, der sich mit seiner Adaptierung durch das Christentum im Verständnis der Offenbarung anbahnte. Die Verkündigung Jesu stand der antiken Bildung fern²; doch bereits bei Paulus beobachten wir den Einfluß des griechischen Bildungsdenkens. Einen beachtenswerten Schritt in diesem Prozeß der Annäherung vollzog das Schreiben der römischen Christengemeinde nach Korinth, das nach der Überlieferung Bischof Klemens gegen Ende des ersten Jahrhunderts verfaßte³.

Im Zusammenhang mit der Diskussion über die jüden- oder heidenchristliche Herkunft des Verfassers wurde seine Verbundenheit mit dem antiken Bildungsgut schon öfters betont⁴. Allein der Gebrauch der *Paideia*-Terminologie in dem Mahnschreiben an die Korinther ruft die Erinnerung an die griechische Bildungstradition wach, und man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß der Autor damit eine bestimmte Absicht

¹ W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* (3 Bde.), Berlin 1959.

² Vgl. W. Jentsch, *Urchristliches Erziehungsdenken*, Gütersloh 1951; H. Fuchs, Art. *Bildung*, in: *Reallexikon f. Antike u. Christentum* (= RAC) II 346–362, bes. 350f.

³ Die Zitation des Briefes erfolgt nach der Ausgabe von J. A. Fischer, *Die Apostolischen Väter*, 3. Aufl. München 1959.

⁴ Siehe L. Sanders, *L'hellénisme de saint Clément de Rome et le Paulinisme, Lovanii* 1943; A. W. Ziegler, *Neue Studien zum ersten Klemensbrief*, München 1958; A. Stuiber, Art. *Clemens Romanus I*, in: RAC III 188–197.

verfolgte. W. Jaeger hat in seinem Buch über das frühe Christentum und die griechische Bildung¹ die Paideia bei Klemens von Rom als Ordnungsprinzip dargestellt, und zwar im Hinblick auf die Intention des Schreibers. In der Tat tritt das Paideia-Motiv besonders in den letzten Kapiteln vor dem großen Schlußgebet auf, so daß ihm gewissermaßen eine interpretative Funktion zukommt. „Für einen Mann von griechischer Erziehung muß sich das Wort Paideia ganz natürlich für Sinn und Zweck des Briefes aufgedrängt haben.“² So treffend nun auch die Ausführungen Jaegers über die Rolle der Paideia und deren christliche Umschmelzung im Klemens-Brief sind, die Differenziertheit des Wortgebrauchs wird kaum sichtbar, und damit wirkt seine Interpretation summarisch. Tatsächlich wendet der Verfasser des Mahnschreibens die Paideia-Terminologie auf verschiedene Sachverhalte an, deren Erhebung den charakteristischen Fortschritt in der Entfaltung einer christlichen Paideia offenbart.

I. Der sprachliche Befund

Das griechische Wort *παῖδα* bezeichnet ursprünglich das erziehliche Tun, durch das der junge Mensch in seinem geistigen und leiblichen Wachstum unterstützt wird; darüber hinaus meint es aber auch das Ergebnis dieses Vorgangs, nämlich die Bildung selbst. Unter dem Einfluß der jeweiligen Umwelt macht der Terminus einen gewissen Bedeutungswandel mit³.

Klemens von Rom verwendet die Vokabel *παῖδα* in substantivischer, adjektivischer und verbaler Form. Der Wortgebrauch ist für einen Schreiber, der aus einer griechisch-hellenistisch geprägten Umwelt kommt⁴, zunächst nicht über-

¹ W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge (Mass.) 1961; nun auch in deutscher Übersetzung von W. Eltester, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963.

² W. Jaeger, *Das frühe Christentum* 18.

³ Siehe H. Stephanus, *Thesaurus Graecae Linguae* VII, Nachdruck Graz 1954, 32f.; einen ausgezeichneten Überblick über die Wortgeschichte bietet G. Bertram, Art. *παῖδω κτλ.*, in: *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament* (= ThWNT) V 596–624. Angesichts der Bedeutung der Paideia bei Klemens von Rom kann man freilich nur unter Vorbehalt dem Urteil zustimmen, die Wortgruppe trete „im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen und der Apostolischen Väter stark zurück“ (ebd. 624, Anm. 188).

⁴ Vgl. W. Jaeger, *Das frühe Christentum* 14f.

raschend zahlreich¹; die einzelnen Formulierungen markieren jedoch den nachhaltigen Einfluß einer lebendigen Bildungstradition auf das christliche Denken.

Aus dem Zusammenhang, in dem das Wort *paideia* erscheint, läßt sich ohne Schwierigkeiten eine vorläufige Klassifizierung vornehmen. Offensichtlich liegt die ursprüngliche Bedeutung im Sinne von Jugenderziehung dort vor, wo es mit jungen Menschen in Verbindung gebracht wird, so z. B. 21, 6: *τοὺς νέους παιδεύσωμεν τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ*, und 21, 8: *τὰ τέκνα ἡμῶν τῆς ἐν Χριστῷ παιδείας μεταλαμβάνέτωσαν*. Klemens von Rom kennt und verwendet also das Wort *paideia* in dem Sinn, der ihm von der Wurzel her eignet; allerdings erfährt es durch ihn eine nähere Bestimmung.

Eine eigene Gruppe bilden jene *Paideia*-Texte, die sich in Zitaten aus dem Alten Testament finden. Dazu gehört beispielsweise 16, 5, eine Stelle, die Is. 53, 5 ausschreibt: *paideia eleghēs hēmōn ep' autōn*, oder 35, 8 mit einem Vers aus Ps. 50, 17: *οὐ δὲ ἐμίσησας παιδεῖαν*. Vor allem Kapitel 56, in dem das *Paideia*-Motiv so sehr in den Vordergrund rückt, enthält vorwiegend alttestamentliche Formulierungen, die für die Deutung des Begriffs von großer Bedeutung sind. Allein die Häufigkeit biblischer *Paideia*-Zitate fordert ihre Berücksichtigung bei der Interpretation².

Schließlich verfügt der Verfasser über den Begriff in einer gewissen Eigenständigkeit, wobei er sich ebenso an die griechische wie alttestamentliche Tradition anschließt. Die Verwurzelung in der biblischen Auffassung wird insbesondere sichtbar aus dem Schlußvers des 56. Kapitels: *βλέπετε, ἀγαπητοί, πόσος ὑπερασπισμός ἐστιν τοῖς παιδευομένοις ὑπὸ τοῦ δεσπότου· πατὴρ γὰρ ἀγαθὸς ὢν παιδεύει εἰς τὸ ἐλεηθῆναι ἡμᾶς διὰ τῆς ὁσίας παιδείας αὐτοῦ* (56, 16); ebenso in der Mahnung: *παιδεύθητε εἰς μετάνοιαν* (57, 1). Originelle Wortverbindungen liegen vor im großen Schlußgebet, in dem sich Klemens an Gott wendet *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἡγαπημένου παιδὸς σου, δι' οὗ ἡμᾶς ἐπαίδευσας* (59, 3); sodann 62, 3, wo der Verfasser an seine Adressaten appelliert als Männer *ἐγκεκυφόνιν εἰς τὰ λόγια τῆς παιδείας τοῦ θεοῦ*. Gerade bei diesen

¹ Das Wort begegnet uns 16, 5; 21, 6; 21, 8; 35, 8; 39, 1; 56, 2; 56, 3; 56, 4; 56, 5; 56, 16; 57, 1; 59, 3 und 62, 3.

² Zur Benutzung des Alten Testaments durch Klemens von Rom vgl. R. Knopf, Die Apostolischen Väter I (Handbuch zum Neuen Testament, Erg.-Bd.), Tübingen 1920; ferner A. Stuiber, Clemens Romanus I, 192 ff.

Formulierungen wird deutlich, wie sehr die Paideia-Terminologie in den Dienst der Glaubensverkündigung bzw. der Paränese genommen wird. Der sprachliche Befund offenbart aber auch die verschiedenen Bereiche, die in den Blickwinkel einer christlichen Paideia treten.

II. Die Quellen des Paideia-Verständnisses

Die verschiedenen Wortverbindungen, in denen der Begriff *παῖδεία* erscheint, werfen die Frage nach den Quellen des Paideia-Verständnisses bei Klemens von Rom auf. Die Tatsache, daß sein Mahnschreiben an die Korinther ebenso von der biblischen Offenbarung wie von der griechischen Geistigkeit geprägt ist, bestätigt sich auch im Verständnis der Paideia. Um diese Verwurzelung jedoch aufzuzeigen, bedarf es eines wortgeschichtlichen Rückblickes an Hand des einschlägigen Begriffsmaterials.

1. Die griechische Paideia-Tradition

Der Paideia-Gedanke wurzelt in der griechischen Welt und ihrer Geistigkeit; dort hat er seine Prägung und zukunftssträchtige Formulierung empfangen. „Der Begriff der Bildung im Sinne der freien und zugleich zuchtvollen Betätigung des Geistes sowie der Formung des Menschen durch das Verständnis der überkommenen geistigen Welt ist von den Griechen als einer der folgenreichsten aller ihrer Gedanken und einer ihrer wichtigsten Beiträge zum Aufbau des Abendlandes in die Geschichte eingeführt worden.“¹ In Führung² und Lehre verwirklicht sich diese Pädagogie, wobei für das griechische Verständnis ein Vorwiegen des intellektuellen Moments charakteristisch ist³. Paideia wird so für den antiken Menschen zum Inbegriff seines Lebens, und im Zeitalter des Hellenismus erfaßt diese Bildungsidee immer neue Kreise.

Ohne Zweifel steht auch Klemens von Rom im Banne griechischer Paideia. Die Verherrlichung der Paideia in seinem

¹ H. Fuchs, *Bildung* 346.

² Der charakteristische Terminus *ἀγωγή* findet sich im Klemensbrief 47, 6 und 48, 1 im Sinne von Lebensführung; es handelt sich dabei um einen technischen Ausdruck. Vgl. W. Jaeger, *Das frühe Christentum* 90, Anm. 15.

³ Siehe H. Fuchs, *Enkyklios Paideia*, in: *RAC* V 365–398.

Schreiben an die Korinther nimmt bewußt die überlieferte Bildungstradition auf, freilich unter christlichem Vorzeichen; insofern erscheint der Brief auch als „Akt christlicher Erziehung“¹. Mit Recht ordnet darum W. Jaeger die Anliegen, Friede und Eintracht in der Gemeinde von Korinth wieder herzustellen, der klassischen *Paideia* zu. Ihr Vokabular ist Klemens von Rom geläufig; ja er spricht sogar von *ἀπαιδευτοί*, von ungebildeten Leuten, die den Christen gegenüber sich höhnisch aufbläsen (39, 1). Die Ungebildetheit wird so zum Signum der Aufrührer. Wenn darüber hinaus auch nicht ausdrücklich von Bildung im profanen Sinn die Rede ist, das *Paideia*-Motiv in seiner umfassenden Bedeutung trägt weithin die Argumentation. Damit erscheint aber der Klemens-Brief als Zeugnis einer Synthese zwischen griechischer Bildung und Christentum.

2. Die alttestamentliche Bedeutung von *Paideia*

Eine hohe Autorität besitzt für Klemens von Rom die Hl. Schrift². Wir sind darum keineswegs überrascht, wenn wir in seinem Brief an die Korinther auch einem *Paideia*-Verständnis begegnen, das ganz vom Alten Testament hergeformt ist³; seinen Niederschlag finden wir vor allem in den zahlreichen biblischen Zitaten⁴.

Angesichts der Tatsache, daß die alttestamentliche Welt das Anliegen der Erziehung und Bildung nicht in dem Maße wie die griechische kannte, dürfen wir hier auch keine reiche pädagogische Terminologie erwarten. Die einschlägigen Worte יסר bzw. מוסר bringen vorwiegend den Gedanken der Zucht und der Züchtigung zum Ausdruck. Unter diesem Gesichtspunkt vollzieht sich die Erziehung des einzelnen wie die Führung des Volkes durch Jahve; wenn dabei die Furcht des Herrn als Ziel solchen pädagogischen Tuns betont wird⁵, dann erhellt daraus der theonome Charakter solcher Erziehung gegenüber der anthropozentrischen Orientierung griechischer *Paideia*. Trotzdem ver-

¹ W. Jaeger, *Das frühe Christentum* 17f.

² Vgl. A. W. Ziegler, *Neue Studien* 45.

³ Dazu siehe L. Dürr, *Das Erziehungswesen im Alten Testament und im antiken Orient*, Leipzig 1932; ferner G. Bertram, *παίδεω* 603–611.

⁴ Eine Häufung von *Paideia*-Zitaten enthält vor allem Kap. 56; dort allein begegnen wir dem Begriff siebenmal.

⁵ Vgl. Ps. 34, 12; Spr. 15, 33; Sir. 1, 27; dazu beachte Klemens-Brief 21, 6.

27 Cross, *Studia Patristica VII*

wendet die griechische Übersetzung des Alten Testaments den Terminus *paideia* zur Wiedergabe der biblischen Vorstellung von Erziehen. Unweigerlich setzt damit ein Bedeutungswandel ein; die griechischen Vokabeln erhalten „eine neue, ihnen ursprünglich fast fremde Bedeutung. *Paideia* nimmt den Sinn von Zucht und Züchtigung in sich auf; andererseits aber dringt in die alttestamentlichen Texte das intellektuelle Moment von Bildung, Erziehung und Unterricht viel weiter ein, als das im Urtext der Fall war.“¹

Prüft man im Hinblick auf das alttestamentliche Verständnis von *Paideia* den entsprechenden Wortgebrauch im Klemens-Brief, dann zeigt sich, daß diese Bedeutung zunächst in den biblischen Zitaten vorherrschend ist, so wenn es z. B. im Anschluß an Is. 53, 5 von Christus heißt: Zu unserem Frieden lag Züchtigung auf ihm (16, 5). Die charakteristische Zurückführung irdischer Erziehungsmaßnahmen auf die Zucht Gottes erscheint vor allem im 56. Kapitel, an dessen Ende der Verfasser seinen Adressaten erklärt: „Ihr seht, Geliebte, wie groß der Schutz für die ist, die vom Herrn in Zucht genommen werden; denn als guter Vater züchtigt er, damit wir durch seine heilige Züchtigung Erbarmen finden“ (56, 16). Diese Argumentation wurzelt im alttestamentlichen Vorstellungsgut, sie bleibt aber doch im Rahmen des Briefes eingebettet in den Strom griechischer *Paideia*.²

III. Die christliche Orientierung der Paideia

Das Erziehungs-Motiv im Klemens-Brief wird in seiner Tragweite nur auf dem Hintergrund der griechischen und alttestamentlichen Überlieferung sichtbar. Indes beschränkt sich der Wortgebrauch nicht nur auf die Wiederholung überkommener Formeln; wir stoßen in dem Mahnschreiben an die Korinther darüber hinaus auch auf eine eigenständige Verwendung der *Paideia*-Terminologie, die man als christliche Neuorientierung ansprechen muß.

¹ G. Bertram, *παίδειω* 607.

² Auch W. Jaeger macht auf diese Tendenz zur Sinnausweitung aufmerksam; siehe *Das frühe Christentum* 18.

1. Das Heilsgeschehen in Christus als Paideia

Das Alte Testament hat in starkem Maße den Gedanken von Jahve als dem Träger aller Erziehung herausgestellt¹. Es verdient nun Beachtung, daß Klemens von Rom im Gefolge biblischer Aussagen auch seinerseits Gottes Paideia mit Nachdruck betont²; so sehr darin ein geschichtstheologisches Element sichtbar wird, dem Verfasser geht es offensichtlich mehr um eine Rechtfertigung seines Schreibens und um einen Appell an die Korinther.

Einen neuen Aspekt fügt nun Klemens von Rom der überlieferten Anschauung von der Paideia Gottes hinzu, wenn er sich 59, 3 an Gott wendet „durch Jesus Christus, deinen geliebten Knecht, durch den du uns erzogen, geheiligt und ausgezeichnet hast“. Hier wird ausdrücklich die Heilsveranstaltung in Jesus Christus unter dem Gesichtspunkt der Paideia betrachtet und so dem griechisch denkenden Menschen nahegebracht. In der Rede-weise von der *χάρις παιδείουσα* aus Tit. 2, 11f. ist in etwa diese Deutung vorgebildet, die in der Folgezeit bei Irenäus von Lyon und den Alexandrinern noch weiter entfaltet wird³. Die Anwendung der Paideia-Kategorie auf das Christusgeschehen durch Klemens von Rom stellt den Versuch dar, das neutestamentliche Heilsereignis mit Hilfe griechischer Geistigkeit zu deuten und zu erklären⁴. Paideia in diesem Zusammenhang überschreitet das Anliegen des Briefes; hier erhält der Begriff soteriologisches Gewicht. Christus selbst erscheint als Erzieher, und darin liegt das Neue der klementinischen Formulierung⁵.

2. Jugenderziehung in Christus

Die christliche Orientierung der Paideia am Heilsgeschehen in Christus erfährt durch Klemens von Rom erstmals ihre Anwendung auf die Jugenderziehung. Im Rahmen einer sogen.

¹ Allerdings kennt auch die griechische Paideia, vor allem Plato folgend, eine transzendente Ausrichtung; vgl. G. Bertram, 601 ff.

² Bemerkenswert hierzu ist die Parallele in Hebr. 12.

³ Eine Vermittlerrolle spielte wohl auch Philo von Alexandrien, der den Paideia-Begriff auf die Heilsgeschichte anwandte; vgl. G. Bertram, *παίδευσις* 611 ff.

⁴ Der alttestamentliche Gedanke der Züchtigung tritt hier offensichtlich zurück und ebenso die Leidenstheologie.

⁵ Die Wendung *paideia tou theou* (62, 3) ist nicht als aktives Erzieherhandeln Gottes zu verstehen, sondern „als Endergebnis aller Logien der schriftlichen

Haustafel erhebt er nämlich die Forderung: „Unsere Kinder sollen der Erziehung in Christus teilhaftig werden“ (21, 8). Zwar finden wir auch in den Pastoralbriefen das Problem der Jugend-erziehung angeschnitten, so z. B. in der Mahnung des Apostels Paulus, die Kinder in der Zucht und Weisung des Herrn zu erziehen¹; doch Klemens von Rom formuliert in aller Klarheit die Zuordnung von Christus und Paideia². Damit wird der Versuch unternommen, die Paideia dem Profanbereich zu entziehen und eine christliche Erziehung zu inauguriere. Trotz aller Verflochtenheit mit dem Bildungsdenken seiner Zeit setzt sich der Verfasser des Briefes an die Korinther von der säkularisierten Paideia ab, nicht zuletzt aus dem Bewußtsein ihres autonomen Charakters. Die Gründung aller Paideia auf Christus eröffnet eine neue Perspektive der Pädagogie.

IV. Zusammenfassung

Die Überprüfung des einschlägigen Wortmaterials im Klemens-Brief bestätigt die Vorliebe des Verfassers für das Paideia-Motiv. Vertraut mit den Denkformen seiner Umwelt stellt er das Anliegen des Schreibens in das Licht der Paideia, um auf diese Weise bei den Korinthern Aufgeschlossenheit zu erreichen. Die Argumentation ist dabei bestimmt vom überkommenen Paideia-Verständnis, und zwar griechischer Prägung ebenso wie alttestamentlicher. Klemens von Rom bringt darüber hinaus eigenständige Formulierungen, die in gleicher Weise für die altkirchliche Christologie und das Gemeindeleben von Bedeutung sind. So werden am differenzierten Wortgebrauch von Paideia auch die Stufen der Begegnung von Christentum und Antike klarer.

Überlieferung“ entsprechend dem griechischen Wortgebrauch; siehe W. Jaeger, *Das frühe Christentum* 90, Anm. 15.

¹ Eph. 6, 4: *ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ κυρίου*. Zur Stelle vgl. W. Jentsch, *Erziehungsdanken* 192f.

² Vgl. H. I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum* (übers. v. Ch. Beumann), Freiburg-München 1957, 455.

Le lexique du vocabulaire de Jean Damascène

A. TANGHE, München

Le lexique du vocabulaire de Saint Jean Damascène est une entreprise de l'Institut byzantin de l'Abbaye de Scheyern en Bavière, qui fait maintenant partie de la Commission Patristique Allemande¹.

A l'origine de cette entreprise lexicographique se trouve le professeur Franz Dölger de Munich. En vue de son étude sur le roman de Barlaam² il avait recueilli le vocabulaire de Jean Damascène dans un fichier comprenant près de 120.000 attestations de mots. On pensa par la suite qu'il serait utile de mettre ce matériel à la disposition des chercheurs sous la forme d'un lexique. Cependant ce fichier était fait principalement en vue du problème de l'authenticité du Barlaam. Il s'en suit un certain nombre de lacunes. Dölger lui-même y insiste. Pour plusieurs raisons il parut impossible de compléter ce fichier et c'est alors que nous avons décidé de refaire le recensement des mots.

Déjà dans la conception de Dölger le lexique devait être un travail linguistique, qui d'autre part pourrait rendre service à l'historien et au théologien. Nous avons repris en somme ce point de vue. Nous considérons ce lexique non seulement comme une concordance, mais encore et avant tout comme un large examen de la langue, tout d'abord des mots et de leur signification.

En outre ce travail lexicographique doit être utile à d'autres disciplines, qui se rapportent aux études damascéniennes, telles que la critique textuelle, la critique d'authenticité, l'histoire, la théologie, et au-delà des études proprement damascéniennes, à l'histoire du dogme et *last not least* à la lexicographie grecque

¹ Patristische Kommission der Akademien der Wissenschaften zu Göttingen, Heidelberg, Mainz und München.

² F. Dölger, *Der griechische Barlaam-Roman*, ein Werk des H. Johannes von Damaskos (*Studia Patristica et Byzantina*, 1), Ettal 1953.

de l'époque patristique en général. Toutes ces disciplines doivent trouver dans notre lexique un instrument de travail sur.

J'ai dit aussi la lexicographie grecque. Cela peut paraître étrange au moment où l'on édite ici-même à Oxford un lexique de grec patristique¹. J'ai dit ailleurs ce qu'on peut penser de ce dictionnaire². Ce que je veux souligner ici, c'est qu'un dictionnaire de grec patristique, équivalent au Liddell and Scott, n'est pas encore dans nos possibilités. Je ne veux faire par là aucun reproche au dictionnaire de M. Lampe. Mais si nous voulons arriver un jour à un «thesaurus» du grec patristique, nous devons penser dès aujourd'hui au dépouillement systématique de la littérature patristique. Première chose à faire c'est de préparer un grand nombre de lexiques d'auteurs.

Revenons à Jean Damascène. Nous possédons le «corpus» de l'œuvre damascénienne dans les tomes 94, 95 et 96 de la Patrologie grecque de Migne. Cela représente pour la plus grande partie l'édition de Lequien, à laquelle viennent s'ajouter le Barlaam, la Passio Artemii, la Disputatio cum Saraceno, des Hymnes et un fragment sur Matthieu, d'après les éditions de Boissonade, Mai et Gallandi.

Que dire de ce corpus qu'on trouve dans Migne? — On nous dira d'abord que ce n'est pas un texte critique. Il n'empêche que ce texte est bon, c'est à dire qu'il est lisible et qu'il a un sens. Et on peut penser qu'il est fidèle aux manuscrits utilisés. Je crois que cela suffit pour faire un lexique. En tout cas on considère que cela suffit pour faire des études de théologie et d'histoire. Certes, ce lexique devra être corrigé une fois que nous aurons l'édition critique des œuvres complètes. J'ajoute deux réflexions. D'abord on a le droit de penser que l'édition critique des œuvres complètes est une réalité assez éloignée. Ensuite un lexique fait sur un texte bon et lisible quoique non critique se justifie, s'il peut promouvoir les recherches.

Mais le corpus damascénien tel que nous le trouvons dans Migne pose encore d'autres problèmes. Est-il complet? Est-ce que toutes les œuvres sont authentiques? Diekamp a édité le *Contra Nestorianos* et le début du *Contra Jacobitas*³, qui manque

¹ G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, fasc. 1, Oxford 1961, fasc. 2, Oxford 1962.

² *Irenikon* 35 (1962) 130.

³ *De Fide contra Nestorianos*, ed. F. Diekamp, *Tübinger Theologische Quartalschrift* 83 (1901) 560–595.

dans Migne. On devra les ajouter. Mais il y a encore quelques inédits comme par exemple l'homélie sur le dimanche des ramaux¹. Faute d'édition on ne pourra pas en tenir compte. Il y a d'autre part des pièces inauthentiques comme le *De Confessione*, qui est de Syméon le Nouveau Théologien². Quant aux œuvres douteuses je me suis tenu aux opinions assez traditionnelles de Jugie et de Hoeck³. Il faut nous arrêter encore un moment aux ouvrages suivants. Le *De Haeresibus* est la reprise on peut dire littérale de l'*Anakephalaiosis* d'Epiphane. Les *Sacra Parallela* sont une collection de citations bibliques et patristiques. Du point de vue de la langue ils ne sont pas de Jean Damascène et du point de vue de leur contenu il est préférable de les étudier dans le contexte des «collections». Il en est de même de l'*Octoèque*. Cet ouvrage, dont l'authenticité est plus traditionnelle que certaine, trouvera mieux sa place dans le contexte des études sur l'hymnographie byzantine. Le commentaire sur les épîtres de Saint Paul, en particulier sur les Romains, les deux Corinthiens et Galates, suit d'assez près le texte de Jean Chrysostome. Il a fallu distinguer ici entre les parties qui sont copiés littéralement sur Chrysostome et celles qui sont à proprement parler de la main de Jean Damascène. Un mot enfin sur le *Barlaam*. J'éviterai strictement de prendre position dans la controverse sur l'authenticité. Mon rôle n'est pas de trancher la question, mais de tenir compte des opinions existantes. J'ai cherché une solution pratique, qui pourra satisfaire tout le monde. Il y aura un lexique à part pour le roman de *Barlaam*. Voilà donc les remarques qu'il fallait faire sur le «corpus» de l'œuvre damascénienne tel qu'il est dans Migne.

Venons-en au lexique lui-même. Nous possédons aujourd'hui un nouveau fichier, qui comprend 180.000 attestations de mots. Ce n'est évidemment pas une concordance complète de tous les mots. Il y manque p. ex. les particules, les conjonctions, les prépositions, les pronoms et l'article. Par contre nous avons noté toutes les attestations de tous les verbes, substantifs, adjectifs et adverbes. Nous espérons traiter d'une manière plus appropriée des conjonctions, prépositions etc. plus tard dans un examen grammatical et stylistique.

¹ J. M. Hoeck, *Stand und Aufgaben der Damaskenosforschung*, *Orientalia Christiana Periodica* 17 (1951) 43.

² Hoeck, art. cit. p. 27.

³ M. Jugie, art. *Jean Damascène*, *Dictionnaire de Théologie catholique* (1924) et Hoeck, art. cit.

Tous ces mots ne pourront cependant pas figurer au même titre dans ce lexique. Dans la présentation nous devrons distinguer entre ce qui appartient à la langue de Jean Damascène et ce qui doit être considéré comme citation ou emprunt. Dans le premier cas nous devrons étudier la signification du mot et citer brièvement le contexte et remarquer éventuellement des particularités morphologiques. Le cas des citations et des emprunts est différent. Ces attestations se trouveront sous une rubrique spéciale, mais sans contexte et sans leur signification, en forme de concordance¹. Sous une nouvelle rubrique nous renverrons au commentaire de ces mots dans les études sur Jean Damascène. Nous citerons d'après Migne le tome, la colonne, la ligne. Nous ajouterons aussi l'ouvrage par une abbréviation de 3 ou 4 lettres.

En attendant la publication nous donnerons volontiers des informations aux chercheurs.

¹ Les mots figurant dans les citations bibliques ne se trouveront pas dans le lexique. Il y aura un index des références bibliques en appendice au lexique.

Le sens de l'adjectif *οικουμενικός* dans la tradition patristique et dans la tradition byzantine

A. TULLIER, Enghien-les-Bains

Les langues de civilisation emploient généralement aujourd'hui l'adjectif *œcuménique* qui est, comme on sait, d'origine grecque. Cet adjectif est même d'un usage très courant à notre époque où il a pris une acception précise dans le vocabulaire religieux. Dans ce vocabulaire, *œcuménique* signifie en effet universel au sens strict, et il s'applique notamment aux institutions qui regroupent d'une manière ou d'une autre les chrétiens du monde entier. Sans être inexact, ce sens ne correspond pas tout à fait à l'acception du mot grec original *οικουμενικός* et on doit préciser cette acception initiale pour éviter les malentendus qui ont pu naître à son sujet.

L'adjectif *οικουμενικός* est un dérivé du participe substantivé *ἡ οικουμένη*, qui provient lui-même de l'expression *ἡ οικουμένη γῆ* et qui signifie d'une manière elliptique la terre habitée par les hommes. A l'époque classique, ce participe substantivé qui apparaît déjà chez Hérodote¹ s'applique indifféremment à l'ensemble du monde grec et barbare, et il conserve généralement un sens concret. Mais à partir du IV^e siècle et des conquêtes d'Alexandre, le terme désigne nécessairement l'univers hellénisé et il prend de plus en plus une acception politique. Cette acception devait se cristalliser dans la *κοινή* et à l'époque romaine. A cette époque, sous l'influence du latin qui donne toujours aux mots grecs un sens concret, le substantif *οικουμένη* signifie très précisément le monde civilisé par excellence, c'est-à-dire l'empire romain, dans la mesure même où cet empire prétend à la souveraineté universelle en Orient et en Occident. Ce sens apparaît dans la langue courante au I^{er} siècle de notre ère et singulièrement dans les écrits du Nouveau Testament²; il se développe

¹ Hérodote, Histoires IV, 110.

² Voir notamment Evangile de Luc 2, 1 et Actes des Apôtres 17, 6; 24, 5.

plus particulièrement au Bas-Empire et il atteint sa plénitude juridique au VI^e siècle, au moment de la reconquête justinienne qui reprend consciemment l'idée de l'empire romain universel.

C'est précisément dans la perspective de cet empire romain universel qu'apparaît le dérivé *οικουμενικός* du substantif *οικουμένη*. Car à la différence de ce dernier, qui remonte à l'Antiquité, l'adjectif *οικουμενικός* n'est pas antérieur au III^e siècle de notre ère, et son apparition tardive dans des textes dépourvus de caractère littéraire souligne les développements de la notion politique de l'*οικουμένη* impériale. De fait, on constate d'abord sa présence dans des documents épigraphiques où il est l'équivalent du génitif *τῆς οἰκουμένης* au sens romain du terme¹.

Certes, dans ses premiers emplois patristiques, cet adjectif conserve un sens général. C'est ainsi que Cyrille de Jérusalem parle de Jésus qui mourut après avoir assumé les péchés du monde entier : *Ἰησοῦς τὰς οἰκουμενικὰς ἁμαρτίας ἀναλαβὼν ἀπέθανεν*², ou de la terre universelle, c'est-à-dire de toute la terre qui est comme un centre au milieu d'un seul ciel : *Ἡ οἰκουμενικὴ γῆ κέντρον ὥσπερ ἐστὶν τοῦ ἐνὸς οὐρανοῦ*³. Dans cette dernière phrase, on notera que l'évêque de Jérusalem oppose implicitement l'expression *ἡ οἰκουμενικὴ γῆ* au substantif *ἡ οἰκουμένη*, qui représente comme on l'a dit la formule *ἡ οἰκουμένη γῆ*. A la différence de cette dernière qui signifie d'abord le monde habité, l'expression *ἡ οἰκουμενικὴ γῆ* désigne très clairement dans le contexte de Cyrille de Jérusalem la terre susceptible d'être habitée, et la nuance permet de préciser le sens de l'adjectif *οικουμενικός* dans la tradition de basse époque.

Comme tous les adjectifs en *-ικός*, ce terme exprime une virtualité, une aptitude du personnage ou de l'objet auquel il se rapporte. En somme, quand le substantif *οικουμένη* désigne exclusivement l'ensemble du monde civilisé par excellence, c'est-à-dire l'empire romain d'Orient et d'Occident, l'adjectif *οικουμενικός* souligne la vocation universelle de cet empire, et la nuance est particulièrement importante puisqu'elle apparaît au IV^e siècle, c'est-à-dire à l'époque où la séparation progressive

¹ IG 3, 129. Voir aussi l'inscription d'Asie mineure éditée par O. Rayet dans *Revue archéologique*, Nouvelle série 14, 1874, pp. 112–113. Précisons que dans les documents papyrologiques et épigraphiques, le substantif *οικουμένη* désigne le monde romain depuis le I^{er} siècle de notre ère.

² PG 33, 444 a.

³ PG 33, 904 b.

entre l'Orient et l'Occident impose l'exigence d'une mystique susceptible d'éviter la rupture entre les deux mondes, et de maintenir l'unité du pouvoir impérial au centre de l'univers. L'orthodoxie catholique sera le fondement de cette unité même, et dès les premières années du V^e siècle, Atticus de Constantinople priera Cyrille d'Alexandrie d'inscrire dans les diptyques des Eglises égyptiennes le nom de saint Jean Chrysostome, dans l'intérêt de la paix universelle, *τῆς οἰκουμενικῆς χάρις εἰρήνης*¹. Cette paix doit rétablir l'ordre public profondément troublé en Orient et en Occident par l'hostilité de certaines Eglises à la mémoire de Chrysostome, et l'expression révèle déjà le sens particulier que prend l'adjectif *οἰκουμενικός* dans la tradition byzantine, à partir du V^e siècle. Ce sens apparaît plus nettement encore dans la lettre qu'Innocent I^{er} avait adressée quelques années plus tôt au clergé de Constantinople, pour réclamer un concile œcuménique à propos du même Chrysostome. Dans cette lettre, dont nous possédons le texte latin et la traduction grecque, l'adjectif *οἰκουμενικός* est appliqué au terme *σύνδοδος*², et le fait confirme que l'expression *σύνδοδος οἰκουμενική*, qui apparaît déjà dans la *De vita Constantini*³, est devenue courante au début du V^e siècle et signifie précisément concile universel, c'est-à-dire concile d'Empire, commun à l'Orient et à l'Occident comme on le précisera plus loin.

Au reste, à partir de la fin du IV^e siècle, l'adjectif *οἰκουμενικός* désigne systématiquement la virtualité de l'orthodoxie impériale à l'universalisme. Cette virtualité apparaît notamment dans l'expression typique *διδάσκαλος τῆς οἰκουμένης* que Théodoret applique à saint Basile⁴, et qui devait faire fortune dans la tradition byzantine sous la forme de *διδάσκαλος οἰκουμενικός*. Une telle expression ne signifie pas en effet que Théodoret accordait à l'évêque de Césarée une juridiction particulière sur l'Eglise universelle. Mais elle indique très précisément que le même Théodoret considérait saint Basile comme le docteur de cette Eglise en Orient et en Occident. Au reste, la formule, qui doit

¹ Atticus in Cyrilli Alexandrini epist. LXXV, PG 77, 352 b.

² Le texte latin de cette lettre présente également à cet endroit l'adjectif *oecumenicus*. Voir PL 20, 505–506b.

³ *De vita Constantini*, III, 6 (PG 20, 1060).

⁴ L'expression apparaît dans l'Histoire ecclésiastique de Théodoret (IV, 16), concurremment avec la formule *φωστὴρ τῆς οἰκουμένης* qui en précise le sens. Voir PG 82, 1160 b et 1161 c.

être prise au sens large, n'appartient d'une manière exclusive à personne, comme le révèle son évolution dans la perspective historique de l'orthodoxie impériale.

C'est ainsi qu'après la fermeture de l'Ecole d'Athènes (529), les professeurs chargés d'une chaire magistrale dans l'enseignement supérieur reçurent le titre officiel de *διδάσκαλοι τῆς οἰκουμένης*, ou plus communément de *διδάσκαλοι οἰκουμενικοί* qui se généralise dans la tradition byzantine à partir de Justinien, comme on l'a dit précédemment¹. A Constantinople et ailleurs, ces maîtres devaient remplacer les philosophes qui avaient exercé des fonctions prépondérantes dans les universités du Bas-Empire, et qui avaient conservé ces dernières dans les traditions de l'hellénisme et du néo-platonisme. En réaction violente contre l'enseignement des *φιλόσοφοι* du paganisme, les *διδάσκαλοι οἰκουμενικοί* maintiendront les études sous le contrôle de l'Eglise dans l'esprit de la stricte orthodoxie impériale. Et cette orthodoxie ne se limite pas au domaine religieux. Elle s'étend à toutes les disciplines, puisque les maîtres œcuméniques de l'Ecole de droit de Beyrouth prirent une part prépondérante à l'élaboration de la législation justinienne, dans les perspectives mêmes de l'Empire chrétien².

L'institution des maîtres œcuméniques devait survivre à la dynastie justinienne. Les *διδάσκαλοι οἰκουμενικοί* apparaîtront de fait aux époques les plus diverses de l'histoire byzantine et, au haut Moyen Age, le recteur de l'Université de Constantinople s'appellera *διδάσκαλος οἰκουμενικός*³. Ce terme ne signifiera pas alors que le personnage en question dépend du patriarche œcu-

¹ Voir à ce sujet F. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Berlin, 1926, pp. 8-18. Dans l'enseignement supérieur, le titre d'*οἰκουμενικός διδάσκαλος* a été notamment porté à Constantinople par le grammairien Georges Choeroboscus qui vivait à l'époque de Justinien. C'est à tort qu'on assigne à ce personnage une époque plus tardive. Voir H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 468, n. 2.

² Voir pour les maîtres œcuméniques de Beyrouth l'étude de P. Collinet, *Histoire de l'Ecole de Droit de Beyrouth*, Paris, 1925, pp. 167-175.

³ Voir notamment les textes intéressant l'Université de Constantinople au VIII^e siècle dans L. Bréhier, *Notes sur l'histoire de l'enseignement supérieur à Constantinople*, *Byzantion* 3, 1926, pp. 73-94 et 4, 1927, pp. 13-28. La première partie de cet article signale encore (p. 76) la présence du maître œcuménique dans la titulature universitaire byzantine au Moyen Age proprement dit.

ménique¹. Sans contredire naturellement cette dépendance même, il indiquera précisément que le recteur de l'Université de Constantinople est chargé de maintenir l'enseignement supérieur dans la ligne de l'orthodoxie byzantine. C'est en ce sens que le maître œcuménique exerce une surveillance générale sur l'ensemble des études. Il est à la fois le professeur de l'orthodoxie et le garant de l'orthodoxie à l'Université officielle, et son titre permet d'expliquer très exactement celui de patriarche œcuménique dans la tradition ecclésiastique byzantine.

Le titre de patriarche œcuménique a, comme on sait, donné lieu à d'âpres controverses entre l'Eglise grecque et l'Eglise latine, et il mérite justement d'être replacé dans les perspectives qu'on évoque ici-même. Certes Théodoret affirme qu'en devenant patriarche de la ville impériale, Nestorius fut à la tête des orthodoxes de l'Eglise catholique de Constantinople, comme de l'univers entier: *τῆς κατὰ Κωνσταντινούπολιν τῶν ὀρθοδόξων καθολικῆς ἐκκλησίας τὴν προεδρίαν πιστεύεται, οὐδὲν δὲ ἦττον καὶ τῆς οἰκουμένης ἀπάσης*²; mais le contexte fait clairement référence à la décision impériale qui fit de Nestorius l'évêque de Constantinople, et l'expression doit être rapprochée pour le sens des formules analogues que Théodoret applique à saint Basile. Théodoret veut simplement dire que Nestorius apparut comme le défenseur de la doctrine officielle, et on notera dans cette perspective particulière qu'il distingue soigneusement l'Eglise de Constantinople de l'*οἰκουμένη*. Si Nestorius exerce à ses yeux une juridiction explicite sur cette église dont il est l'évêque, il n'est tout au plus dans ses fonctions que le chef de file des sectateurs de la théologie impériale en Orient et en Occident, et le texte en question confirme déjà le sens que nous avons dégagé précédemment pour l'adjectif *οἰκουμενικός* dans la tradition proprement byzantine.

Au reste, l'évêque de Constantinople ne fut pas le premier dignitaire ecclésiastique qui reçut expressément le titre d'œcuménique. C'est même contre le titulaire du siège de la Nouvelle Rome que ce titre fut d'abord employé, puisque l'adjectif *οἰκουμενικός* fut appliqué pour la première fois dans l'Eglise à l'adversaire du malheureux Flavian de Constantinople, le célèbre Dioscore d'Alexandrie. Au cours des séances du conciliabule

¹ C'est l'opinion erronée de F. Schemmel, *Die Hochschule von Konstantinopel vom V. bis IX. Jahrhundert*, Berlin, 1912, p. 14.

² Théodoret, *Libellus contra Nestorium*, PG 83, 1158b.

d'Ephèse en 449, un évêque égyptien, Olympius d'Evaza, reconnu en effet pour œcuménique le trop fameux patriarche d'Alexandrie qui présidait l'assemblée au nom de l'empereur, et qui devait imposer son point de vue par la force avec l'appui du bras séculier¹. Certes Olympius d'Evaza, en politique avisé, désavoua son initiative intempestive au concile de Chalcedoine, deux ans plus tard (451)². Il n'en est pas moins vrai qu'en 449, Dioscore exprimait la doctrine officielle de l'empereur Théodose II et que c'est dans cette perspective qu'il pouvait être appelé œcuménique par certains évêques orientaux.

En tout cas, ce titre ne signifiait nullement une juridiction étendue de l'évêque d'Alexandrie sur l'ensemble des Eglises d'Orient et d'Occident et, dans leur lettre au pape saint Léon, les Pères de Chalcedoine devaient singulièrement préciser l'acceptation de l'adjectif *οικουμενικός* dans le sens que nous lui donnons ici. Pour justifier auprès de saint Léon les décisions qu'ils ont prises en faveur du siège de la Nouvelle Rome, les évêques rappellent en effet qu'ils ont confirmé les droits ecclésiastiques de Constantinople pour répondre aux désirs de l'empereur, comme il sied à un concile œcuménique³. En vérité, cette lettre fait clairement de l'adjectif *οικουμενικός* l'équivalent d'orthodoxe dans le sens de la volonté de l'empereur, souverain universel. Mais puisque les évêques s'adressent à l'évêque de Rome, il marque également d'une manière très apparente les virtualités conciliaires à l'universalisme entre l'Orient et l'Occident, c'est-à-dire entre les deux mondes qui constituent dialectiquement l'*οικουμένη* impériale, toujours plus difficile à réaliser sur le plan politique et sur le plan religieux à partir du V^e siècle.

C'est aussi parce que le pape favorisait cette unité par la rigueur de son enseignement diphysite qu'au moment du concile

¹ Sanctissimus pater noster et universalis archiepiscopus Dioscorus magnae Alexandrinae civitatis, Mansi VI, 855. Nous n'avons aujourd'hui que la traduction latine de l'intervention d'Olympius d'Evaza au conciliabule d'Ephèse. Mais cette traduction permet de restituer sans équivoque *οικουμενικός* dans l'original grec du document en question.

² Le Quien, Oriens christianus, I, 733.

³ PL 54, 958 b. L'expression *παρὰ τῆς οἰκουμένης συνόδου*, qui figure dans le texte de cette lettre, est traduite en latin par la formule *ab universali concilio*, et cette traduction confirme les leçons *παρὰ* et *οἰκουμένης* dans l'original grec. Voir E. Schwartz, Concilium universale Chalcedonense I, 3, Berlin, 1935, p. 118 (477). Le texte qui apparaît dans la Patrologie latine de Migne *παρὰ τῆς οἰκουμένης συνόδου* est erroné.

de Chalcédoine, plusieurs personnages qui étaient les adversaires de Dioscore, Théodore et Ischyron, diacres d'Alexandrie, le laïque Sophrone et le prêtre Athanase, s'adressèrent à saint Léon en l'appelant tour à tour archevêque ou patriarche œcuménique¹. Dans cet emploi, comme on l'a dit précédemment pour Dioscore, le terme avait exclusivement un sens idéologique et doctrinal, et la lettre du concile à saint Léon ne laisse aucun doute à cet égard. A vrai dire, les conditions politiques avaient changé depuis le brigandage d'Ephèse en 449; après la mort de Théodose II (450), l'avènement de Marcien avait uni les classes dirigeantes de Rome et de Constantinople dans des préoccupations communes, en rapprochant les Eglises des deux cités impériales et en permettant ainsi au pape d'exercer un arbitrage efficace dans les conflits dogmatiques entre les Orientaux. On sait le rôle décisif joué par les légats romains, alliés à l'évêque de Constantinople, dans l'élaboration de l'orthodoxie chalcédonienne qui devait constituer pendant deux siècles le lien idéologique entre l'Occident barbare et l'Orient byzantin²; et dans cette perspective même, saint Léon méritait à bon droit le titre d'œcuménique.

On rappellera plus loin les raisons qui engagèrent les papes à refuser de prime abord ce titre, que les Orientaux leur concédèrent à plusieurs reprises à l'époque byzantine. Cependant c'est justement dans la perspective de l'orthodoxie chalcédonienne, favorable à l'union entre l'Orient et l'Occident et singulièrement entre l'Ancienne et la Nouvelle Rome, qu'il apparaîtra officiellement dans la titulature ecclésiastique au VI^e siècle, c'est-à-dire au siècle de Justinien. Jusqu'ici l'emploi en avait été plus ou moins laissé à l'initiative individuelle. Au reste, le titre avait nécessairement sombré dans le schisme ecclésiastique entre l'Orient et l'Occident, qui avait bientôt suivi la proclamation des définitions dogmatiques de Chalcédoine. Mais à la fin du règne

¹ Mansi VI, 1005, 1012, 1021 et 1029: τῷ ἀγνωστῷ καὶ θεοφιλεστάτῳ οἰκουμενικῷ ἀρχιεπισκόπῳ καὶ πατριάρχει τῆς μεγάλης Ῥώμης Λέοντι. Ce titre revient avec quelques variantes dans les références en question.

² On sait que le pape saint Léon protesta contre les prérogatives accordées au siège épiscopal de Constantinople par le canon 28 du concile de Chalcédoine. L'adoption de ce canon avait d'ailleurs suscité les réserves des légats romains à Chalcédoine même. Mais il est certain que ces réserves n'empêchèrent pas l'entente entre Rome et Constantinople au haut Moyen Âge, et que l'historien catholique constate aujourd'hui l'efficacité de cette entente sur le plan dogmatique et sur le plan religieux proprement dit.

d'Anastase (491–518), au moment où l'opinion attendait une réaction contre le monophysisme de cet empereur, les moines d'Antioche s'adressent au pape Hormisdas en l'appelant patriarche de l'univers¹, et l'adjectif *οἰκουμενικός* qui correspond à ce titre deviendra fréquent en Orient après la mort d'Anastase, qui provoqua une réaction politique de l'aristocratie fidèle à Rome. C'est en effet à partir du règne de Justin I^{er} (518–527), qui rétablit à Constantinople l'orthodoxie chalcédonienne et l'union avec Rome après le schisme d'Acace, que les évêques de la ville impériale prennent couramment le titre d'*οἰκουμενικός*, qui figure alors dans les documents officiels de l'Empire et du patriarcat byzantin.

Les témoignages de ces documents pour les titulaires successifs du siège de la Nouvelle Rome, à l'époque de Justin I^{er} et de son successeur Justinien, sont très nombreux à cet égard. Aussi bien dans leur correspondance officielle que dans les lettres qui leur sont adressées ou dans les actes qui les concernent², les patriarches de Constantinople ont droit au titre en question à partir de 518. Dans la perspective de la dynastie justinienne, ce terme signifie sans équivoque l'adhésion de ces patriarches à la doctrine catholique commune à l'Orient et à l'Occident depuis Chalcédoine. De toute manière, son apparition dans la titulature officielle des évêques de Constantinople coïncide avec la rupture du schisme d'Acace, le rétablissement de l'orthodoxie chalcédonienne, l'union avec Rome et la restauration politique de l'Empire romain universel dans l'ensemble du bassin méditerranéen. Le fait rappelle singulièrement dans ces conditions l'œuvre des maîtres œcuméniques qui apparaissent à la même époque, et qui devaient répandre la doctrine impériale dans l'enseignement supérieur. On a donc eu tort de croire que les patriarches de Constantinople avaient pris le titre en question à l'époque du schisme d'Acace, pour marquer la primauté de la Nouvelle Rome sur l'Ancienne dans l'univers chrétien. C'est au contraire dans

¹ Sanctissimo et beatissimo universae orbis terrae patriarchae Hormisdas, Mansi VIII, 425. Le texte grec de ce document a disparu; mais la traduction permet encore ici de restituer avec certitude le génitif τῆς οἰκουμένης, à l'origine du latin *universae orbis terrae*.

² Voir S. Vailhé, Le titre de patriarche œcuménique avant Saint Grégoire le Grand, *Echos d'Orient* 11, 1908, pp. 65–69, qui rappelle toutes les références utiles à ce sujet. Cependant cet auteur confond *οἰκουμενικός* avec *καθολικός*, et il donne à l'adjectif *οἰκουμενικός* un sens erroné.

une perspective d'union dogmatique entre les deux Romes que l'adjectif *oikoumenικός* s'introduit dans la titulature officielle des évêques de Constantinople, qui ne l'avaient jamais utilisé auparavant, semble-t-il. Le terme est si précis à ce sujet qu'à l'instar de leurs collègues d'Antioche, les moines de Constantinople l'attribuèrent en 535 au pape de Rome dans une lettre où ils suppliaient Agapet de faire expulser les monophysites de la ville impériale de Constantinople¹ et leur chef de file, le patriarche Anthime.

Comme la lettre des moines d'Antioche à Hormisdas, la supplique des archimandrites de Constantinople au pape Agapet précise d'une manière très heureuse le sens de l'adjectif *oikoumenικός*, au moment même où il entre dans la titulature officielle des évêques de Constantinople. Certes, en faisant appel au pape, ces archimandrites contestaient précisément le titre en question au patriarche Anthime, qui était plus ou moins ouvertement acquis aux tendances monophysites de Sévère d'Antioche. Il n'en est pas moins vrai qu'en plaçant leur requête sur le plan dogmatique, les moines de Constantinople, tout comme leurs collègues syriens qui étaient également hostiles à Sévère d'Antioche, confirment encore l'acception traditionnelle de l'adjectif *oikoumenικός* dans le grec ecclésiastique. *Oikoumenικός* signifie avant tout ce qui est conforme à l'orthodoxie commune à l'Orient et à l'Occident, et ce qui favorise cette orthodoxie même dans la perspective de l'union entre les deux mondes. Il n'accorde aucune juridiction exceptionnelle aux dignitaires qui le portent, puisqu'à l'époque où il apparaît dans la titulature du patriarche de Constantinople, Justinien proclame légalement l'existence des cinq patriarchats² qui correspondent aux cinq sièges œcuméniques, tels qu'ils apparaîtront dans la tradition byzantine postérieure : Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem³. Précisons que les *Novelles* du même empereur rappellent explicitement la primauté du pape de l'Ancienne Rome qui n'est pas encore appelé œcuménique dans la législation impériale du VI^e siècle⁴.

¹ Τῇ δεσπότῃ ἡμῶν τῇ ἀγιωτάτῃ καὶ μακαριωτάτῃ ἀρχιεπισκόπῃ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικῇ πατρίδεσσιν Ἀγαπητῇ . . . Mansi VIII, 895.

² Nouvelle CXXIII, 3.

³ Voir notamment Théophane, *Chronographie* 4, 12.

⁴ Nouvelle CXXXI, 2.

Au reste, l'adjectif *οικουμενικός* peut être attribué à des dignitaires ecclésiastiques de rang plus modeste. C'est ainsi qu'en 543, à l'instigation des tribus arabes vassales de l'empire, Théodora fit nommer évêque d'Edesse le fameux Jacques Baradaï qui prit le titre de métropolitain œcuménique¹. Ce titre usurpé devait faciliter la mission plus ou moins clandestine de ce curieux personnage, qui était acquis secrètement aux idées monophysites de l'impératrice et qui allait être le fondateur de la secte jacobite; mais dans cette perspective, il confirme à tous égards que l'adjectif *οικουμενικός* n'entraîne aucune juridiction particulière sur l'Eglise universelle. Il s'applique avec exactitude aux dignitaires qui professent l'orthodoxie impériale dans la communion entre l'Orient et l'Occident.

L'affaire de Jacques Baradaï permet de préciser qu'*οικουμενικός* est l'équivalent du mot syriaque melchite, que les monophysites appliquèrent aux partisans de l'orthodoxie impériale à partir du concile de Chalcédoine, et singulièrement à partir du VI^e siècle. La synonymie entre les deux termes confirme sans équivoque l'acception particulière de l'adjectif *οικουμενικός* dans la tradition byzantine. D'ailleurs, les patriarches orientaux fidèles à l'orthodoxie chalcédonienne prendront rapidement eux-mêmes le titre de melchites.

Ainsi, dans cette acception doctrinale qu'on lui reconnaît en priorité, l'adjectif *οικουμενικός* n'appartient à personne d'une manière exclusive. De même que les maîtres œcuméniques collaboraient d'une manière ou d'une autre à la conservation de la doctrine officielle, les patriarches œcuméniques, c'est-à-dire d'Empire, défendent conjointement l'orthodoxie impériale pour maintenir la communion entre l'Orient et l'Occident dans une perspective universaliste. C'est ainsi qu'à la fin du VII^e siècle, à la faveur de la restauration chalcédonienne entreprise par l'empereur Constantin IV Pogonat, les lettres de convocation au VI^e concile œcuménique de 680 seront respectivement adressées

¹ Grégoire Bar Hebraeus, *Chronicon* eccl. I, 215. A vrai dire, les sources orientales distinguent parfois l'évêque d'Edesse de Jacques Baradaï, métropolitain œcuménique. Voir à ce sujet, J. Maspéro, *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites* (518-616), Paris, 1923, pp. 184-190. Sur Jacques Baradaï, on peut aussi consulter H. G. Kleyn, *Jacobus Baradaeus, de stichter der Syrische Monophysietische Kerk*, Leiden, E. J. Brill, 1882, In-8°, 210 p. (thèse Leyde).

à Domnus de Rome, pape œcuménique¹, et à Georges de Constantinople, patriarche œcuménique² chargé de transmettre l'invitation à ses collègues orientaux.

En raison même de la conjoncture œcuménique, les papes de la fin du VII^e siècle acceptèrent ce titre que leurs prédécesseurs Pélage II (578–590) et Grégoire le Grand (590–604) avaient amèrement reproché au patriarche de Constantinople Jean IV le Jeûneur, un siècle auparavant. A vrai dire, les appréhensions de Pélage II et de Grégoire le Grand étaient compréhensibles au VI^e siècle, puisqu'à cette époque l'évêque de Rome n'avait pas encore reçu l'épithète fameuse dans les documents officiels. Ajoutons qu'en traduisant *oikoumenikos* par *universalis*, les Latins avaient implicitement opéré un transfert de sens qu'on retrouve même dans la transcription du terme sous la forme *oecumenicus*. Au IX^e siècle, Anastase le Bibliothécaire attestera explicitement cette confusion en précisant que les Grecs ne confèrent pas au patriarche œcuménique une juridiction universelle³. Cette précision rappelle sans équivoque la pluralité des sièges œcuméniques, telle qu'elle apparaît dans la tradition byzantine et singulièrement dans les lettres de convocation au VI^e concile œcuménique, qui marque le triomphe définitif de l'orthodoxie chalcédonienne.

D'ailleurs ce concile, qui révéla une si complète entente entre Rome et Constantinople, fut aussi celui qui manifesta le plus précisément son caractère œcuménique dans la double acception politique et religieuse du terme. Dès les premières séances, l'adjectif *oikoumenikos* apparaît en effet dans les comptes-rendus des débats⁴. Dans l'épanouissement de l'orthodoxie diphysite dont il est le terme, le VI^e concile œcuménique de Constantinople développe pleinement, à cet égard, les virtualités du concile de Chalcédoine qui avait déjà pris conscience de son caractère œcuménique dans toute l'acception du mot. Car *oikoumenikos* répond encore de cette manière au sens particulier qu'il prend au Bas-

¹ Mansi XI, 196.

² Mansi XI, 201.

³ Anastase le Bibliothécaire dit en effet des Grecs «non ideo quem multi universalem interpretati sunt, dicerent patriarcham quod totius orbis teneret praesulatum, sed quod cuidam parti orbis, quae a Christianis inhabitatur, praesit». On trouvera justement la référence à cette citation dans A. Hauck, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, IX, Leipzig, 1901, p. 304 à l'art. Johannes IV Jejunator.

⁴ Voir notamment Mansi XI, 209.

Empire. Un concile œcuménique, est-il besoin de le rappeler, est une assemblée d'évêques chargée de définir l'orthodoxie impériale commune à l'Orient et à l'Occident, dans la perspective universaliste de l'Empire chrétien. Il exige entre autres la participation, le consentement ou l'approbation des représentants des Sièges œcuméniques dans l'union entre les Eglises de Rome et de Constantinople, qui constitue le fondement de l'œcuménicité ecclésiastique et de la collégialité de l'épiscopat depuis Constantin le Grand. En dépit de l'évolution historique, ou peut-être en raison des constances de l'histoire, cette union représente toujours les virtualités universalistes de l'Eglise entière. C'est l'entente entre Rome et Constantinople dans la conjoncture œcuménique qui permit en effet le triomphe de l'orthodoxie chalcédonienne et la conversion progressive de l'Europe barbare à l'unité catholique entre le V^e et le IX^e siècle. Il était nécessaire de rappeler cette conjoncture pour comprendre toute la portée de l'adjectif *οικουμενικός* dans l'histoire et dans la tradition ecclésiale.

IV. BIBLICA

H. A. BLAIR

W. J. P. BOYD

H. H. ESSER

R. M. GRANT

G. C. HANSEN

MARGUERITE HARL

V. KESICH

A. LAURAS

P. LEBEAU

A. LEVENE

B. M. METZGER

H. SORLIN

M. SPANNEUT

L. THUNBERG

N. WALKER

G. G. WILLIS

The Age of Jesus Christ and the Ephesian Tradition

H. A. BLAIR, Truro

It is well known that Irenaeus, in arguing against Ptolemaeus, the Valentinian Gnostic, quoted 'John the disciple of the Lord' as saying that Jesus began to teach at the age of thirty, and continued teaching until nearly fifty; and that he was not far short of fifty at his Passion¹. In support of this he quotes the testimony of 'all the elders throughout Asia' who had received the tradition from John, and some of whom had heard the same from 'other apostles'. In further support, he quotes the saying of the Jews in Jn. 8, 57, 'Thou art not yet fifty years old and hast thou seen Abraham?' – and points out the unlikelihood of that being said of a man of thirty. Eusebius quotes part of this passage².

Augustine mentions the tradition to illustrate the value of history to support and fill out the gospel story³. Dates can be verified by the Olympiads and the names of consuls. 'Ignorance', he writes, 'of the consular year in which the Lord was born and in which he suffered has led some astray: they think that the Lord suffered at the age of forty-six, because the Temple was said by the Jews to have been in building for that number of years, and the Lord made it a figure of his own body.' Study of secular history, he continues, can help us to reckon the number of years of the Lord's ministry after his baptism; the number forty-six cannot refer to the Lord's age, therefore we must look for a different meaning; it cannot have been recorded in vain.

Chrysostom felt the difficulty of the 'Thou art not yet fifty years old . . .' saying; he therefore reads 'Thou art not yet forty years old . . .' although it has no manuscript support. But he asks why they should have said it, and answers 'Because he was

¹ C. Haer. II, 22, 4–6.

² H. E. III, 23.

³ *De doctrina Christiana* II, 28 (PL 34, 55).

nearly forty years old'¹. In fact he is saying that the Lord must have been nearly what the Jews said he was not yet. It must mean that Jesus was just short of forty; or, to follow his reasoning without accepting his false reading of *τεσσαράκοντα* for *πεντήκοντα*, that Jesus was just short of fifty.

It would be interesting to pursue an enquiry into the historical possibility of a tradition which was accepted by Keim, in spite of his distrust of the fourth gospel as history; of which Westcott wrote, 'however strange it may appear, some such view is not inconsistent with the only fixed historic dates which we have with regard to the Lord's life, the date of his birth, his baptism, and the banishment of Pilate'; and for which other scholars, from Theophylact onwards, have had something to say. But here I will only say that there are possibilities which might be opened out, if we were to date the Lord's birth between 20 and 12 B.C. when Herod began building the Temple, and his baptism between 10 and 18 A.D.: this would involve a long period of work as 'John the Baptist's favourite disciple' (to quote Professor E. Stauffer), during which time there might well have been contact with the desert communities at Qumran or Damascus. After the arrest of John, Jesus broke with the Pharisees and the Torah parties, and received his Messianic call, in 26 A.D. St. Matthew's gospel (as scholars have recognised) shows signs of a time when Jesus was doing all he could to work with the Torah parties; this may not have been a short time. But as the synoptic gospels came more and more to be treated as biographies, and their selected incidents and discourses as chronological sequences, the ministry became telescoped, and the less significant parts of it would be pushed back into the silent years. As far as outside evidence is concerned, the dating of Jesus' birth in – say – 16 B.C. would create some difficulties, but also solve others. It would provide a new field for astronomical investigation of the star of the Magi. It would give a plausible background to the visit to Jerusalem in 4 B.C. in transit from Egypt, and a good reason for Joseph and Mary's alarm when Jesus was missing. It would make more possible the account in the Slavonic additions to Josephus of John Baptist's interview with Archelaus, who was deposed in 6 A.D. It would fit in well with what Dr. Ogg (in his article on Chronology in the new edition of Peake's commentary)

¹ In Joan. hom. 55 (al. 54) PG 59, 304.

considers the most likely date of the crucifixion, 33 A.D. It would perhaps give grounds for Pilate's recall, soon afterwards in 36 A.D. A long ministry for John Baptist might seem inconsistent with Josephus and Luke's chapter 3, but not if his ministry had had official approval until he received his specific call as forerunner of the Messiah.

All this is highly speculative; but I am chiefly concerned to make clear why Irenaeus thought our Lord's age important: for he did – and for sound theological reasons, and reasons relevant to our present understanding of the Incarnation.

The Pauline doctrine that Jesus Christ summed up in himself everything relevant to man was all important to Irenaeus¹. In the passage under discussion Irenaeus is refusing to allow the figure of Jesus to be dissolved in a fog of Docetic aeons. In Jesus Christ God became man, and experienced human life at all points; 'For', Irenaeus says, 'he came to save all through his very self: all, I say, who through him are reborn into God – babies, small children, boys, young men, and old men. That is why he passed through every stage of life, as the holy babe for babies – making babies holy; as a small child among small children – making holy those who are of that age, a pattern to them of dutifulness and good behaviour and obedience; a young man among young men – a pattern for young men, making them holy to the Lord; thus also he was an old man among old men – so as to be perfect as master among them all, not merely for the setting out of true doctrine but also at the same time to make that age holy for old men – so he became a pattern for them also. Then at the last he came to his death, so as to be the first to return from the dead, himself to be supreme in all things – the Prince of life, before all things leading all.'²

Quite clearly then this is no academic point of doctrine. It is of the *esse* of the gospel that God incarnate should have left no period of human life untouched; otherwise men would be doomed to descent into an unsanctified senility 'unrespited, unpitied, unreprieved'.

The issue between Irenaeus and Ptolemaeus is the unending issue between the conservative and the liberal, though the liberalism of Ptolemaeus led him in a different direction from the

¹ C. Haer. I, 9, 2; III, 19, 1; V, 16, 2, etc.

² C. Haer. II, 22, 4.

liberalism of the nineteenth century. Irenaeus based his theology on the tradition which he had received: Ptolemaeus and the Gnostics looked for the theology that they wanted in the tradition, and where they could not find it they filled in the gaps. The 'about thirty years old' of Luke 3, 23 suited the thirty aeons of the Valentinians, as did also the single year's ministry of Christ which could be plausibly reckoned from the synoptic gospels. The forty-six years of the 'temple of the Lord's body' of John 2, 20f., and the 'Thou art not yet fifty years old' of John 8, 57, did not suit their theosophical patterns; so they ignored them, as also the three passovers of the fourth gospel. The temptation of the conservative is to stick too rigidly to the detail of the revelation, without allowance for human variation in point of view; to insist on the superiority of the written record. The temptation of the liberal is best described in the words of a great liberal – 'It is somewhat touching to observe how anxious everyone is to rediscover himself, together with his own point of view and his own circle of interest, in this Jesus Christ, or at least to get a share in him.'¹

If Irenaeus was a conservative – as his emphasis on the apostolic tradition in the gospels compels us to class him – he was not madly conservative. His theology was that of Paul, supported by the four gospels; and he found nothing in the fourth gospel which was contradicted by the other three, nor anything in any of the gospels which denied that foundation statement of Paul, that 'God was in Christ', and which continued by saying that the work of God-in-Christ was to reconcile the world to himself through Man-in-Christ. Are we then, he argues in effect, to suppose that the young alone are reconciled? And at this point he turns to the fourth gospel and the tradition of Ephesus and Asia Minor to show that Jesus experienced that melancholy period which we prefer to call middle-age – the age between forty and fifty which surely of all ages needs most to be redeemed – which he calls 'declining into old age', the proper age for a 'master'².

This is a genuine doctrinal issue. Are Christians to believe that God was in Christ, the scandal of particularity? Or only that Christ was in God? If the former, it becomes immensely important that they should believe with Irenaeus that God-in-Christ

¹ A. Harnack, *What is Christianity*, 5th edition, London 1958, p. 15.

² C. Haer. II, 22, 5.

entered into all experience of men – tempted in all things as we are – and (as most will agree) the temptations from middle-age onwards are peculiar to that age. If, on the other hand, like Harnack, we merely believe that Jesus 'knew God in a way which no one ever knew him before, and knew that it was his vocation to communicate this knowledge of God to others by word and by deed – and with it the knowledge that men are God's children', then there is no longer need for him to sum up all human experience in himself.

The Ephesian tradition is the tradition of the Word-made-flesh, with all its implications. Its emphasis is that of Polycarp, to whom the perverter of the gospel was 'the first-born of Satan' – and of that same John who left the baths at Ephesus on hearing that Cerinthus was there 'lest they should fall on us'. It is the tradition of the fourth gospel, which will have no traffic with a kind of Christian Buddhism, whose founder has discovered the secret of life but makes no greater claim.

God-in-Christ without Man-in-Christ takes the Docetic road to Apollinarianism and the Monophysites. Man-in-Christ without God-in-Christ can reconcile man to God, but not God to man. Either heresy can well dispense with a full range of human experience for its founder. But for Irenaeus it was essential that the inward-and-spiritual should have had full outward-and-visible expression in the person of Jesus, whose break-through the crust of conventional Judaism was not the impulsive thrust of youth but the climax of prayer and thought. It was the mature decision of age, after all attempts had been made, and had failed, to revive the true spirit of Moses and the prophets.

It is perhaps not fashionable to be interested in the Jesus of history, but for the Ephesian tradition (the Johannine tradition with echoes in Ignatius and Polycarp) and for Irenaeus, its inheritor, the historical figure of Jesus was basic. Clement of Alexandria may call the fourth gospel a spiritual gospel, but it was certainly not spirit without flesh; for it emphasised both the solid physical details, and its claim to eye-witness testimony¹. It was on this gospel that Irenaeus, the true conservative, based his doctrine, and on an oral tradition which he knew he could trust. This oral tradition held that Jesus began his independent ministry aged 46, and was crucified at the age of 49; and there is

¹ Jn. 19, 35; 21, 24.

no suggestion that Irenaeus knew of any but Gnostics who questioned it. From Augustine we learn that others quoted Jn. 2, 20 to the same effect, though he gets the tradition slightly wrong. Neither of them mentions the jubilee year of release, an accompaniment of the tradition, perhaps because that had been used by Ptolemaeus for proving that our Lord's ministry had been for a single year. Irenaeus was no doubt a little tired of the patterns and allegories of the Gnostics, which he continually refutes, and was the less inclined to stress any numerical symbolism.

He was concerned with solid doctrine, that it should be uncompromisingly incarnational, of the Christ in whom God experienced humanity to the full, and in whom Man recovered his lost cosmic significance.

Note: It is relevant to mention that there are signs of the gradual abandonment of the Ephesian tradition of Jesus' age, rightly or wrongly, and the acceptance of the apparently definite chronology of the synoptics. Irenaeus has no doubt at all of the authenticity of the tradition that Jesus began his recorded ministry at the age of forty-six, and suffered at forty-nine¹. Melito of Sardis mentions the three years of ministry after His baptism, but speaks of the 'thirty periods' (χρόνοις) before it²; this may suggest an uncertainty about the Lord's age, and even a knowledge of a tradition contrary to that of Luke 3, 23. (χρόνος is used definitely to mean 'a year' in much later Byzantine writers, but I know of no examples as early as Melito.) The author of the Long Recension of Ignatius (late fourth century) writes quite definitely, accepting the Lukan 'thirty years old' at baptism, with a three years ministry³; but the much earlier Tertullian states categorically that Jesus was thirty at his passion⁴. Jerome, however, says thirty-three. Chrysostom, with his usual clear-sightedness, sees the conflict of traditions, and goes some way towards reconciling them by simply altering the text⁵. Augustine knows those who have accepted the Ephesian

¹ C. haer. II, 22, 4-6.

² Fragm. 6 (J. C. T. Otto, p. 416; M. J. Routh, *Reliquiae Sacrae*, ed. altera, 1846, vol. I. p. 121).

³ Trall. 10 (Lightfoot III, 160).

⁴ Adv. Judaeos 8 (F. Oehler, vol. II, p. 719).

⁵ In Joan. hom. 55 (al. 54) PG 59, 304.

tradition, though he does not get the tradition quite right: their grounds for accepting it are John 2, 20¹. By his day the synoptic chronology has been accepted. He seems not to know of Irenaeus, or the tradition he quotes, or to see the force of John 8, 57.

¹ *De doctrina Christiana* II, 28 (PL 34, 55).

Origen on Pharaoh's Hardened Heart

A Study of Justification and Election in St. Paul and Origen

W. J. P. BOYD, Bodmin

It is instructive to examine Origen's discussions of the hardening of Pharaoh's heart¹ as he links this topic with St. Paul's discussion on election in Romans 9. The differences between St. Paul and Origen are partially accounted for by the fact that they were tackling different theological problems, but the basic cause of difference appears to be that their respective theologies of election and justification were very dissimilar. The purpose of this paper is to try and clarify these differences.

We begin by reviewing briefly the statements about Pharaoh in Exodus. There are eighteen statements² about the hardening of his heart: in nine passages³ it is God who hardens Pharaoh's heart; in six passages⁴ there is a neutral statement which records the objective fact that his heart was hardened, and in three passages⁵ Pharaoh is responsible for his own hardening.

Although the main responsibility for the hardening of Pharaoh's heart lies squarely at the door of the divine will, we may observe that there is no sense of embarrassment in the Old Testament narrative about the propriety of God's action in hardening Pharaoh's heart and then proceeding to punish him for disobedience of the divine command. The first apology for the divine action occurs in Romans 9 and then St. Paul's defence

¹ Ex Origenis Commentariis in Exodum PG 12, 111–118; also in Cap. XXI of 'Philocalia' ed. J. A. Robinson, Cambridge 1893, pp. 242–251. — Ex Origene Selecta in Exodum PG 12, 121. — Homilia IV in Exodum PG 12, 140. — Comm. II in Canticum, Philocalia Cap. XXVII, PG 13, 51–52. — Comm. in Epist. ad Rom. lib. VII PG 14, 614–615. — De Princ. III, 1, 7–14. — Quotations of text from Robinson, otherwise from PG. English quotations of De Principiis from G. W. Butterworth, Origen on First Principles, London 1936.

² This does not include Ex. 14, 17, though Origen doubtless counted it.

³ Ex. 4, 21; 7, 3; 9, 12; 10, 1.20.27; 11, 10; 14, 4.8.

⁴ Ex. 7, 13.14.22; 8, 19; 9, 7.35.

⁵ Ex. 8, 15.32; 9, 34.

is typically Jewish: he falls back upon the absolutely sovereign rights of the Creator over his creation¹. The apostle appears to be unnecessarily insistent upon the sovereignty of God, and it reflects his concern to show that God chooses men as an act of mercy which is absolutely selfconditioned, quite uninfluenced by the merits or lack of them in the objects of his choice. Take the instance of Jacob and Esau: by right of primogeniture the blessing of Isaac belonged to Esau, but by election it came to Jacob, and this choice of Jacob by God was made and announced to Rebekah while the children "were not yet born, neither having done any good or evil, that the purpose of God according to election might stand, not of works, but of him that calleth . . ."². The apostle quotes Malachi 1, 2-3, to prove it, "Jacob have I loved, Esau have I hated". The Malachi passage, where the arbitrariness of God's choice of Jacob is emphasized as well as his relative unkindness to Esau, reminded the apostle that God could be accused of injustice. He asks, 'Is there unrighteousness with God?' and answers immediately, 'God forbid'³. The apostle then appears to say, 'if you think Esau hard done by, consider the case of Pharaoh', and he quotes Exodus 9, 17, "For the Scripture saith unto Pharaoh, 'Even for this same purpose have I raised thee up, that I might show my power in thee, and that my name might be declared throughout all the earth'". The apostle then concludes, "Therefore hath he mercy on whom he will, and whom he will he hardeneth"⁴.

At this point we may recall the commentary of Professor C. H. Dodd⁵. He believes that the apostle is justified in defending the choice of Jacob against the charge of unfairness, as such a choice might well be paralleled in the story of evolution: "The mammal I loved; the saurian I hated", might be written over the transition from the Secondary to the Tertiary period. Similarly the divine mercy . . . creates selectively its own objects by initiating in humanity . . . the disposition which is receptive of mercy.' Dodd continues, "The next step, however, that Paul takes seems to be a false step. It was not necessary for his argument

¹ Rom. 9, 20f.

² Rom. 9, 11.

³ Rom. 9, 14.

⁴ Rom. 9, 18.

⁵ The Epistle of Paul to the Romans, Moffatt N.T. Commentary series, London 1932, pp. 157 ff.

to show that God also creates bad dispositions . . . a mechanical determinism annihilates morality. Paul has driven himself into a position in which he has to deny that God's freedom of action is limited . . . by moral considerations.'¹ "Has the potter no right over the clay?" asks the apostle². Dodd replies, "The trouble is that man is not a pot; he will ask, "Why did you make me like this?" and he will not be bludgeoned into silence. It is the weakest point in the whole epistle.'

However much to-day we may think that at certain points we should like to re-write St. Paul's epistles for him, yet, as the epistle stands, it is clear that both Jacob and Pharaoh are necessary to his argument, if he is to account satisfactorily for the failure of the Jews to recognise Christ and for the inclusion of the Gentiles within the scope of God's covenant mercy. Jacob serves as the type of the undeserving Gentile believer and Pharaoh is the type of Israel elected to fail in her divinely appointed mission in order that salvation might come to the Gentiles. For it was by divine decree that the Jews were blinded to the truth of the Gospel³. This election to dishonour in the interests of the chosen is what constitutes the parallel between Pharaoh and rejected Israel in the argument of the apostle.

Origen found both the story of the hardening of Pharaoh's heart, and the apostle's presentation of election in Romans 9, to be embarrassing. He not only comments at length on the subject in his works on Exodus and Romans, but he also has a long section on it in his 'First Principles'. However he had too much respect for the text of Exodus as divine Scripture to criticize it, and he felt unable to contradict the apostle, as, for Origen, apostolic authority was paramount. His characteristic method of handling difficult texts is to show that they do not mean what they appear to mean.

Whereas for St. Paul, as well as his Jewish readers, an appeal to the sovereignty of God was an unanswerable argument, it was no longer so in Origen's day, because of Marcionite Gnosticism. All morally questionable acts of God as recounted in the Old Testament could be adduced as evidence for the morally inferior character of the Demiurge, the Creator or Second God. According

¹ Ibid. p. 157-159.

² Rom. 9, 21.

³ Rom. 11, 8.

to Gnosticism God the Father was good but not just, whilst the Demiurge was just though not good¹. Origen was concerned to rebut this heresy and prove both the essential goodness and justice of the One God, Father of our Lord Jesus Christ and Creator of all things². In his commentary on Exodus he denies the literal meaning of the words, 'the Lord hardened Pharaoh's heart'³ because of the moral difficulties involved. He writes, 'Often in Exodus there is the statement, "The Lord hardened Pharaoh's heart" . . . It troubles nearly all who read it, both unbelievers and professed believers. For this statement appears to unbelievers, along with many other matters, to be a sufficient reason for unbelief, because unworthy things are attributed to God. For to cause hardening of heart in anyone is unworthy of God, especially to cause hardening so that the hardened will disobey the will of him who hardens⁴.'

Origen attacks the view that the sovereign rights of the Creator justify him in treating his creatures in this way, as such an argument drives a wedge between the goodness and justice of God. Such a God cannot be good, and he can scarcely be just. Origen asks, 'How can he be just when he is the cause of grave sin to Pharaoh?'⁵.

The Gnostics argued from the determinism they found in the Old Testament that man possessed either a saved or ruined nature. Pharaoh was an excellent example of the latter. Human destiny was in the hands of an all-powerful God, and so lay quite outside the scope of an individual's free-will. Origen tries to demolish these twin theses of divine absolutism by demanding that his opponents answer one question. 'What would Pharaoh have done, if he had not been hardened?'⁶. If his opponents answer

¹ De Princ. II, 4, 1-4; III, 1, 15.

² De Princ. II, 5, 1-4.

³ Ex. 9, 12.

⁴ Comm. in Exodum, Cap. XXVII of Philocalia; PG 12, 111: *Πολλῶν ἐν τῇ Ἐξόδῳ κείμενον τό· Ἐσκήρυνε κύριος τὴν καρδίαν Φαραώ· . . . σχεδὸν πάντας τοὺς ἐντυγχάνοντας ταράσσει, τοὺς τε ἀπιστοῦντας αὐτῇ καὶ τοὺς πιστεύειν λέγοντας. τοῖς μὲν γὰρ ἀπιστοῦσι μετ' ἄλλων πολλῶν καὶ τοῦτο αἴτιον ἀπιστίας εἶναι δοκεῖ, ὅτι λέγεται περὶ θεοῦ τὰ ἀνάξια θεοῦ· ἀνάξιον δὲ θεοῦ τὸ ἐνεργεῖν σκλήρυνσιν περὶ καρδίαν οὐκ ἐπισκοποῦν, καὶ ἐνεργεῖν σκλήρυνσιν ἐπὶ τῷ ἀπειθήσει τῷ βουλήματι τοῦ σκληρύνοντος τὸν σκληρυνόμενον.*

⁵ Comm. in Ex., Philoc. XXVII, 1; PG 12, 112: *πῶς δίκαιος ὁ ἁμαρτίας χείρονος αἴτιος γενόμενος τῷ Φαραώ;*

⁶ Comm. in Exodum, Philoc. XXVII, 2; PG 12, 113: *ἀποκρινέσθωσαν δὴ περὶ τούτου λέγοντες, τί ἂν ἐποίησεν ὁ Φαραώ, εἰ μὴ ἐσκληρύνθη.*

that Pharaoh would have let the Israelites go, then Origen's reply is that in that case his heart could not have been hard, and he could not have possessed a lost nature. If they take the opposite line and say that he would still have refused Moses' demand, Origen counters that in that case his heart would have been already hard, and so it would have been completely superfluous of God to try and harden a heart which was already obdurate. It was a philosophical commonplace truth that the deity never does what is unnecessary. Origen therefore concludes, 'As in actual fact he did not let them go, then (he must have been hardened already, and so) he was not hardened (by God)'¹. Otherwise we are left with a patently absurd tautological proposition, which Origen puts in the form of a Socratic question, 'Does the hardener harden what is already hard?'².

The problem remains: if God did not harden Pharaoh's heart, what in fact did he do? In his commentary on Romans he argues that because God was longsuffering and wished to allow 'even Pharaoh' an opportunity to change, he punished Pharaoh only gently at first and then with gradually increasing severity, with the result that 'he became hardened to the point of contempt by the very fact that God acted with longsuffering'³. His conclusion is, 'God does not harden whom he wills, but he who refuses to respond to his longsuffering becomes hardened'⁴. His point is that the words, 'God hardened' describe the result and not the intention of God acting in perfect goodness. Although his conclusion is intended to be a qualification of the apostle's words in Romans 9, 18, 'whom he wills he hardens', yet it is the nearest that Origen gets to flat contradiction of the apostle⁵.

¹ Ibid. The Greek is very terse and seems logically to demand the expansion given in brackets: *ὁμοίως γὰρ οὐκ ἀπέλνε καὶ μὴ σκληρυνθεῖς*.

² Ibid.: *ἀρα γὰρ ὁ σκληρύνων σκληρόν σκληρύνει*;

³ Comm. in Epist. ad Rom. lib. VII, PG 14, 615: 'Sed quod Deus gerebat per patientiam, ex hoc ille indurabatur ad contemptum.'

⁴ Comm. in Epist. ad Rom. lib. VII, PG 14, 615: 'Non ergo quem vult Deus indurat, sed qui patientiae obtemperare noluerit, induratur.'

⁵ Rom. 9, 18 . . . *ὃν δὲ θέλει σκληρύνει*. Origen adroitly amends, yet scarcely avoids contradiction. The delay in punishment is not weakness or dilatoriness on God's part: it is so that he may achieve a more thorough cure. See De Princ. III, 1, 12-13, 'God . . . in his longsuffering allows the hidden evil to remain . . . He delays the benefit . . . for fear lest it should prove to be superficial.' *Καὶ ὁ θεὸς . . . διὰ τῆς μακροθυμίας . . . ἐφελκόμενος τὸ ἐν κρυπτῷ κακόν . . .* (col. 121) *ὑπερτίθεται τὴν νομισθεῖσαν . . . ἵνα μὴ ἐπιπόλαιος γένηται* (col. 123).

The question then arises, 'How is it possible for God's perfectly good action to produce hardness of heart?' Origen explains ingeniously in his chapter on Free Will in First Principles¹. He maintains that though God always acts in perfect goodness and justice, yet his one action can produce two diametrically opposite results, even in material which is of the same nature. He gives two analogies: the good rain brings forth both fruit in a cultivated field as well as thorns in a neglected field. 'Thus the marvellous works done by God are as it were the rain, while the differing wills of men are like the tilled and neglected land, though as land they are both of one nature.'² Similarly the sun could by the one beneficent action of shining be thought of as achieving two contrary results: it might say with all truth, 'I melt things and dry them up'³, since by the one heat, wax is melted and mud is dried. The two contrary results in the Exodus narrative are the self-hardening of Pharaoh's heart and the decision of the Egyptians in the mixed multitude to cleave to the Israelites when they left Egypt⁴.

With genuine spiritual vision, inspired by his deep faith in the absolute goodness and charity of God, Origen writes, 'For God deals with souls not in view of the fifty years so to speak of our life here, but in the light of the endless world'⁵. The point of this as far as Pharaoh is concerned is that God 'knows how by means of the great plagues and the drowning in the sea he is leading even Pharaoh; and his superintending care for him does not stop at this point. For when he was drowned, he was not destroyed.'⁶

Obviously there is a very different atmosphere in Origen's treatment from that of the apostle's. Origen's plea for the utter goodness of God who never takes advantage of any man is deeply moving and impressive, and yet his discussion raises the question

¹ De Princip. III, 1, 9-10.

² Ibid. col. 118: οὕτω τοίνυν καὶ τὰ γινόμενα ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεράστια οἰοῖται ὑετός ἐστιν· αἱ δὲ προαυρέςεις αἱ διάφοροι οἰοῖται ἢ γενοεργημένη γῆ ἐστὶ καὶ ἡ ἡμελημένη, μὴ τῇ φύσει ὡς γῆ τυγχάνουσα.

³ De Princ. III, 1, 10; col. 118: 'Εγὼ τήκω καὶ ξηραίνω.

⁴ De Princ. III, 1, 10; col. 118.

⁵ De Princ. III, 1, 12; col. 122: θεὸς γὰρ οἰκονομεῖ τὰς ψυχὰς οὐχ ὡς πρὸς τὴν φέρ' εἰπεῖν πεντηκονταετίαν τῆς ἐνθάδε ζωῆς, ἀλλ' ὡς πρὸς τὸν ἀπέραντον αἰῶνα.

⁶ De Princ. III, 1, 13; col. 123: ὁ εἰδὼς πῶς καὶ τὸν Φαραὼ ἄγει διὰ τοσούτου καὶ καταποντισμοῦ, εἰς δὲ οὐ καταλύγει ἡ οἰκονομία τοῦ Φαραῶ. οὐ γὰρ ἐπεὶ κατεποντίσθη ἀνελύθη.

as to whether in fact he grasped what St. Paul means by election and justification. When we delve further into his works the doubt strengthens. Note his comment on the apostle's use of 'Jacob have I loved, Esau have I hated' in Romans 9, 11. He agrees that the apostle is certainly right that there is no unrighteousness with God in making this choice, 'provided we believe that by reason of his merits in some previous life, Jacob had deserved to be loved by God to such an extent as to be worthy of being preferred to his brother'¹.

The apostle would have indignantly rejected this exegesis of Malachi 1, 2-3. As Professor C. H. Dodd has so rightly remarked, 'This is, indeed, the quality of mercy. If it counts desert, it is not mercy. But there can, in the nature of things, be no desert on man's part before God. The "prevenient grace" of God is a necessary condition of any salutary activity of man.'² This is an exact explanation of the apostle's meaning.

Origen's view of election is perhaps most explicitly evident in a famous passage in *Contra Celsum*³, where he asserts against Celsus the privileged position of Israel as the chosen people. Celsus made the point that the world was originally divided between overseers who governed their respective territories. Origen agrees but claims that this view really derives from the narrative in Genesis 11, 1-2. 5-9, which he interprets in the light of Deuteronomy 32, 8-9. He explains that Jehovah is the chief overseer and that Israel is 'the Lord's portion, Jacob is the lot of his inheritance'. The division of an originally united race of mankind was occasioned by sin which made men wander from the east, at first into the plain of Shinar. Their degree of guilt was measured by the extent to which they had wandered away from their original divinely appointed home, and by the part which they had played in the building of the tower of Babel. According to the punishment awarded so they were delivered in various groups into the hands of angels of differing severity, whose role was to place in them an appropriate language and lead them to their appointed countries for discipline. Israel's superiority is seen in that they alone are 'those who have preserved the (divine) language from the beginning, who because they have not

¹ *De Princ.* II, 9, 7; PG 11, 99: 'si ex praececedentis videlicet vitae meritis digne eum dilectum esse sentiamus a deo ita ut et fratri praeponi mereretur.'

² The Epistle of Paul to the Romans, commentary on 9, 14-16, pp. 156f.

³ *Contra Celsum* V, 25-32.

moved from the east, continue in the east and with the eastern language . . . only those have become the Lord's portion and his people, who are called Jacob . . . They alone are under the charge of a Ruler who has not received his subjects for the purpose of punishment like the others.'¹

Here we have election not on a principle of racial inheritance as the Jews claimed, as the differentiation between peoples is not ethnic or genetic, but moral; nor on the principle of the absolutely unconditioned mercy of God to the utterly undeserving, as the apostle claimed, but solely on the principle of moral achievement. God is seen as the impartial judge, 'who assigns to each according to his deserts'². Origen maintains that the moral superiority of Israel is amply proved and their status as the chosen people is justified because the Israelites alone 'despised all divination' and so 'they deserved to be called God's portion'³. Clearly, on this view, Israel virtually chose herself, and was able to do so by virtue of her moral superiority. The transference of election from Israel to the Church is not an example of the freedom of the divine choice as the apostle argues in Romans 9, but part of God's superintending care for all men. 'Accordingly we Christians say that while they (the Jews) surely experienced favour with God . . . yet this care and grace changed to us when Jesus transferred the power at work among the Jews to those Gentiles who believed in him', as God wanted 'to scatter the word of God from one "corner" in the land of Judaea to the whole of mankind'⁴.

We may conclude that if Origen had understood St. Paul's doctrine of justification by faith, he would have seen that moral excellence is the result, and not the condition, of divine election⁵.

¹ Contra Celsum V, 31. I have used the English translation by H. Chadwick, Origen: Contra Celsum, Cambridge 1953, in all quotations from this work. Here p. 288.

² Comm. in Exodum; col. 112: *εἰ γὰρ ὁ τὸ κατ' ἀξίαν ἐκδόντω ἀποδέμωσιν δόξατος κτλ.*

³ Contra Celsum V, 42; H. Chadwick p. 298.

⁴ Contra Celsum V, 50; Chadwick p. 304.

⁵ See R. P. C. Hanson's review of Peter Neméshegyi's book, *La Paternité de Dieu chez Origène*, Paris 1960, p. 68, in J.T.S. N.S. 12, 1961, p. 344, 'A remark in the Homilies on the Song of Solomon to the effect that God's love is measured according to the excellence of the loved object evokes no more than the mild comment that this principle can be found explicitly stated in the gospel'. Origen thought it inconceivable that God could have loved Saul of

In his universalism, Origen truly grasps the purpose of election: it is the instrument of salvation for all¹ – ‘even Pharaoh’.

Tarsus, the persecutor of the Church, as much as he loved Paul the apostle to the Gentiles. Origen thus conceives of love as an emotion which contains moral approval as an essential element. This contrasts with the apostle's view in Romans 5, 5–8.

¹ Cf. Romans 11, 32: *συνέκλεισε γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπειθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ.*

Thesen und Anmerkungen zum exegetischen Paulusverständnis des Pelagius¹

H. H. ESSER, Berlin

I. Das Gesetzesverständnis

Die Überprüfung des Gesetzesverständnisses des Paulus in der Interpretation des Pelagius läßt sich in folgenden Thesen zusammenfassen:

1. *Volle Übereinstimmung* zwischen Paulus und Pelagius besteht
 - a) in den Aussagen über das Verhältnis des Gesetzes zur Sünde als „Verbot“ (z. Röm. 13, 9; 6, 15; Gal. 5, 14) – allerdings wirkt dieses Verbot nach Pelagius primär auf das noetische Bewußtsein, während es nach Paulus als *ganzheitliche* Erfahrung den Menschen erfaßt (z. Röm. 7, 7);
 - b) in der Erkenntnis, daß das Gesetz das Leben nicht schaffen kann und in seiner Epoche, von Ausnahmen abgesehen, keine Gerechtigkeit bewirkt hat (z. Röm. 2, 13f.; 2, 12ff.; 1, 28; 1, 32; 2, 15), daß darum der Unterscheidung der Menschen außerhalb des Gesetzes und unter dem Gesetz die Unentschuldbarkeit *aller* (z. Röm. 2, 12ff.; 2, 17ff.; 3, 1ff.; 9, 4ff.; Gal. 2, 15) entspricht, sowie die Einheit aller in Christus (z. Gal. 3, 28). – Pelagius kann die Einheit aller zugleich auch positiv in der Schöpfung begründen.
2. *Gänzlicher Dissensus* liegt vor
 - a) hinsichtlich der generellen Nichterfüllung als Kennzeichen menschlichen Verhaltens zum Gesetz (z. Röm. 2, 17; Gal. 3, 10/29). Pelagius sieht das Nichterfüllen als nur historisches Versagen der Juden oder als Schuld jeweiligen menschlichen Versagens an, nicht aber als durch das Wesen des Gesetzes bedingt;

¹ Hauptergebnisse meiner ungedruckten Dissertation: Das Paulusverständnis des Pelagius nach seinem Pauluskommentar, Bonn 1961. – Quellen: A. Souter (Hrsg.): *Pelagius' expositions of thirteen epistles of St. Paul* (Texts and Studies IX), Bd. 1–3, Cambridge 1922–1931.

b) in der Auffassung vom Gesetz als einer die Sünde enthüllenden und steigernden Macht (z. Röm. 5, 13; 7, 7/9; 4, 15; 5, 20; Gal. 3, 19). Paulus ist in seinen Aussagen orientiert an Gottes Plan mit dem Gesetz, Pelagius an der bleibenden menschlichen Erkenntnisfähigkeit und Verantwortlichkeit gegenüber der Sünde. Der Sünder muß Subjekt im Vorgang der Sünden-erkenntnis bleiben, die enthüllende Initiative darf nicht oder nicht ausschließlich vom Gesetz ausgehen, wie es nach paulinischem Verständnis der Fall ist.

3. *Weitgehende Übereinstimmung* findet sich, was die Verwendung des Gesetzes zum Finden von Weisungen für das praktische Gemeindeleben angeht (z. 1 Kor. 9, 8; 14, 21/34; Röm. 14, 23), die Verschiedenheiten hier haben ihre Ursache nicht in der Auffassung vom Gesetz, sondern in der vom Glauben (z. Röm. 14, 23; 12, 3).

4. *Weitgehende Abweichung* von Paulus zeigt Pelagius

a) im Erfassen der Totalität der Gehorsamsforderung des Gesetzes (z. Röm. 8, 7 und Gal. 3, 12). Pelagius bleibt dabei, daß nur der fleischliche Sinn im Menschen sich gegen das Gesetz auflehnt und daß zwar heute keiner das Gesetz ohne Christus erfüllen kann, es aber in der Vergangenheit Menschen gab, die durch ihre *Leistung* Gerechtigkeit und ewiges Leben erwarben¹;

b) in der Erkenntnis, daß das Gesetz die Verslossenheit des Menschen unter die Sünde entlarvt (z. Gal. 3, 22; Röm. 7, 11). Pelagius wandelt die qualvolle Unentrinnbarkeit der Haft unter dem Gesetz, die die vorchristliche Menschheit bedrückte, in eine milde Schutzhaft um. Er verteidigt die Heiligkeit des Gesetzes, wo Paulus vom verhängnisvollen Zusammenwirken von Gesetz und Sünde redet, dem der Mensch zum Opfer fällt.

5. Eine *nicht aufgearbeitete Spannung* zwischen einer Paulus gemäßen und einer ihm widersprechenden Auslegung zeigen Pelagius' Aussagen

a) über die Universalität des Verdammungsurteils auf Grund der heilsgeschichtlichen Funktion des Gesetzes (z. Röm. 5, 13;

¹ Pelagius wurde u. a. wegen des Satzes, daß, wenn es im AT aktuelle Sündlosigkeit gab, es dort auch die Mittel dazu geben mußte, in Diospolis angeklagt, widerrief ihn, verurteilte die, die an ihm festhielten, und erklärte, seine Position sei einfach die, daß das Gesetz den Menschen in der Tugend unterstütze; s. J. Ferguson, Pelagius, A Historical and Theological Study, Cambridge 1956, S. 177.

8, 1; 3, 19; 3, 10; 2, 12; 3, 20; 1 Kor. 15, 56)¹. Die Universalität der Sünde und Verdammung auf Grund des Gesetzes kann:

- α) (*mit* Paulus) uneingeschränkt ausgesprochen werden (z. Röm. 3, 19; 2, 12),
 - β) (*gegen* Paulus) von der Integrität des Einzelnen (z. Röm. 8, 1), einer Gruppe von Gerechten (z. Röm. 3, 10ff.), bzw. durch die Differenzierung der Schwere der Einzelsünden begrenzt oder abgeschwächt werden (z. Röm. 3, 20),
 - γ) (*gegen* Paulus) als Verurteilung von außen an das Mitwirken des individuellen Wissens um Sünde gebunden werden² (z. 1 Kor. 15, 56);
- b) über die Schwäche des Gesetzes, die Sünde zu überwinden (z. Röm. 8, 3; 2 Kor. 3, 6; Gal. 4, 3/9; Kol. 2, 8/20), indem
- a) (*gegen* Paulus) die – heilsgeschichtlich gesehen – absolute Schwäche des Gesetzes gänzlich zu Lasten der Untauglichkeit des fleischlichen Menschen geht (z. Röm. 7, 10b; 2 Kor. 3, 6),
 - β) (*mit* Paulus) jedoch die Überlegenheit des Neuen Bundes über den Alten und das Ende des Gesetzes in Christus stark unterstrichen werden kann (z. 2 Kor. 3, 6; Gal. 4, 3/9; Kol. 2, 8/20),
 - γ) (*gegen* Paulus) das Gesetz weniger im Blick auf seine Aufgabe und Gültigkeit als abgetan angesehen wird, sondern in seiner Teilwirksamkeit als Zeremonial- oder Weltgesetz (2 Kor. 3, 6; Gal. 4, 3/9; Kol. 2, 8/20).

6. Eine *dialektische Spannung* kennzeichnet ebenso Pelagius' Nachvollzug des christologischen Zugangs zum Gesetzesverständnis. Sie äußert sich *sowohl*, was die radikale Verneinung des Gesetzes auf Grund der im Kreuzestod Christi geschehenen Tat der Vergebung *als auch*, was die Bejahung des Gesetzes als Erfüllung des Gehorsams im Kreuzestod Christi und im Mitgestorbensein mit Christus angeht:

A. Zur *Verneinung des Gesetzes* vermag Pelagius

- a) die paulinischen Sätze über die *iustitia aliena*, die nicht aus dem Gesetz kommt (z. Phil. 3, 9; 2 Kor. 5, 21), die heilsgeschichtliche Ablösung des Gesetzes durch Christus (z.

¹ Zu These 5 vgl. auch These 2b und 4a u. b.

² Vgl. These 2b.

Röm. 10, 4), das Ende der universalen Sündhaftigkeit (z. Röm. 3, 21 ff.), das reale Verständnis des Mitgestorbenseins mit Christus und des Totseins des Menschen in Christo für die Sünde (z. Kol. 2, 20; Gal. 2, 19; Röm. 6, 3 f., Röm. 6, 6/7/8), die neue Mündigkeit (z. Röm. 6, 14), den Ernst des *sola gratia* (z. Röm. 3, 24 a; Gal. 2, 21) und die Verborgenheit des neuen Lebens (z. Röm. 6, 11) nachzusprechen, *aber auch*

- b) weniger die christologische *Begründung* als vielmehr die anthropologischen Konsequenzen dieser Sicht des Gesetzes und das Schema seiner durchgängigen Gnaden-Ontologie zu betonen (z. Röm. 3, 21 ff.); dem in Christi Tod wirksamen, den Menschen verurteilenden Gesetz die entscheidende aktive Mitwirkung daran abzusprechen, daß die Mitgestorbenen dem Gesetz tot sind (z. Gal. 2, 19); den Verhängnischarakter der adamitischen Sündhaftigkeit zu bestreiten (z. Röm. 6, 6) und die Ablösung des Gesetzes durch Christus nur ontologisch-heilsgeschichtlich, nicht aber prinzipiell ontisch zu sehen (z. Gal. 2, 21 b), und
- c) *sogar* das Mitgestorbensein des Christen mit Christus als gegenwärtige Wirklichkeit nur als Verpflichtung zum Mitsterben-müssen anzusehen (z. Röm. 7, 2-4), wenn nicht gar als asketische Selbstkreuzigung (z. Röm. 8, 4), und die Wirkung der Taufe auf Lehre und Vorbild zu reduzieren (z. Röm. 6, 14), wie auch die Gerechtigkeit aus Glauben auf den Glauben des Täuflings punktuell zu beschränken (z. Röm. 4, 5).

B. Die *positive Bedeutung des Gesetzes im Christusgeschehen*, damals und heute, als Ja zum Urteil des Gesetzes und als Vollendung des Gehorsams versteht Pelagius

- a) *mit* Paulus als Kompensation unserer Schuld und Befreiung zum Glauben (z. Gal. 3, 13; 2 Kor. 5, 21), als Solidarität der Niedrigkeit und des Todes, als Tod für uns (z. Phil. 2, 5-8), als Befreiung des Glaubenden vom Verdammungsurteil des Gesetzes (z. Röm. 8, 34), als Erfüllung des Gesetzes in Christo im Gebot der Liebe und im freiwilligen Verzicht auf die Freiheit des Glaubens (z. Gal. 5, 14; 6, 2; Röm. 13, 10; 1 Kor. 7, 18 ff.; 8, 3),
- b) *aber auch gegen* Paulus als Einstehen Christi *nur* für die vorchristlichen Delikte und die nachchristliche Nichtbeachtung des Gesetzes (z. Röm. 8, 34), als Ablösung der alten *lex* durch eine *nova lex* (z. Röm. 3, 31; Gal. 5, 22), als nachzuvoll-

ziehende Bedingung für die Christusgemeinschaft statt als Stehen in ihr (z. Röm. 6, 11; 8, 4; Gal. 5, 22f.; Phil. 2, 5ff.).

Die gegebene Übersicht mag verdeutlicht haben, wie schwierig es ist, an Hand des Kommentars *eine* oder *die* „Lehre vom Gesetz bei Pelagius“ zu entwickeln, wie Bohlin¹ und Ferguson² es versuchen, letzterer mit der entschieden besseren Umsicht. Es ließe sich die Frage, ob Pelagius sich die Dialektik im paulinischen Gesetzesbegriff angemessen zu eigen gemacht hat, mit den angeführten Zitaten sowohl bejahen als auch durch Heranziehen gegenteiliger Zitate, unter Weglassen der ersten, ebenso verneinen. – Bohlin bemüht sich, einerseits die positive Funktion des Gesetzes als Offenbarungsgnade vor Christus („Gnade II A“) und andererseits auch die positive Wiedergabe des paulinischen Gesetzesverständnisses vom Christusgeschehen her bei Pelagius zu würdigen. Seine geschlossene Darstellung, die dem theologischen *System*³ des Pelagius nachspürt, läßt aber zu sehr die Widersprüche bei Pelagius selbst außer acht und überläßt es zudem dem Leser, selbst die Diskrepanz zur paulinischen Theologie festzustellen. Die inhaltliche Konkurrenz zwischen der Gesetzes-ontologie im Rahmen der Gnadenontologie und der christozentrischen Sicht des Gesetzes bei Pelagius kommt dabei nicht zum Tragen, auch nicht, daß dieses reibungslose Nebeneinander beider von vornherein *zuungunsten* der im Christusgeschehen begründeten Erkenntnis angelegt ist, weil sie sich die Einordnung in den größeren Erkenntniszusammenhang eines *allgemeinen* Gnadengeschehens gefallen lassen muß. – Dennoch hat Bohlins Darstellung die Bedeutung, uns einen konstruktiven Entwurf der Gesetzestheologie der Kommentare des Pelagius zu bieten, der die Polemik und Inkonssequenzen um der Geschlossenheit der Darstellung willen draußen läßt. Auf diesem Hintergrund heben sich dann um so profilierter die Stellen ab, an denen Pelagius unabhängig von allem Vorverständnis Paulus folgt, und nicht weniger die andern, wo die paulinische Aussage beiseitegeschoben wird, um den Hintergrund des Systems eigens zur Geltung zu

¹ T. Bohlin, Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis (Acta Universitatis Upsaliensis 1957, 9), Uppsala/Wiesbaden 1957, S. 26–28.

² A. a. O. S. 135–137; s. auch S. 124–127.

³ Wo hier vom „System“ des Pelagius gesprochen und im folgenden noch darauf Bezug genommen wird, steht dahinter Pelagius' „System“ nach Bohlin.

bringen. – Bereits J. L. Jacobi¹ konnte feststellen, daß Pelagius sich durch Schriftstellen an eine rechte Lehre vom Gesetz erinnern läßt, daß die Exegese aber seine Grundkonzeption nicht durchbricht. – Ferguson kommt der Spannung im Gesetzesverständnis der Kommentare dadurch näher, daß er zunächst die erzieherische Absicht, die Pelagius mit seinen Auslegungen verfolgt, in den Vordergrund stellt. Dazu setzt Ferguson bei der Weiterführung des Gesetzes im Neuen Bund an [Moral purpose: (3) The Law of Love]² – er nennt die Predigt des Liebesgebots „the real centre of his message“³ –, um dann im entsprechenden kritischen Abschnitt [The Shadow of Pelagianism: (3) The Law]⁴ die Gegensätzlichkeit zu Paulus an Hand einer kurzen Zusammenfassung von Pelagius' Sicht des Gesetzes nach Gal. 2 und 3 und Röm. 7 herauszuarbeiten. Er bringt auf diese Weise die doppelte Dialektik im Gesetzesverständnis des Pelagius zum Ausdruck: einmal die von Gesetz im Alten und Gesetz im Neuen Bund und dann die zwischen paulinischen und unpaulinischen Zügen seiner Auffassung vom Gesetz, ohne durch diesen Aufweis der *Hauptlinien* der ganzen Diffizilität dieser Spannungen gerecht werden zu können.

Es bleibt der Gesamteindruck, daß es auch bei Pelagius' Interpretation des paulinischen Gesetzesverständnisses „von Interesse“ ist, „das Durchkreuzen entgegengesetzter Richtungen“⁵ zu beobachten und vorwiegend bei diesem statistischen Verfahren zu bleiben. Der Text ist in *einem* Falle in der Lage, das Vorverständnis des Pelagius zu überwinden, wie er im *andern* Falle von ihm überrollt wird. Ja, quantitativ gemessen, kommt die Überlegenheit des Neuen Bundes über den Alten und die Überlegenheit des „Gesetzes Christi“ über das Gesetz Moses doch kräftiger zum Zuge als die in Pelagius' Einleitung zum Kommentarwerk so stark betonte Unterschiedslosigkeit. – Auch die Sicht des Paulus als eines Erneuerers des Gesetzes Christi und Heroldes

¹ Die Lehre des Pelagius. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte, Leipzig 1842, S. 48.

² A. a. O. S. 125–127. – Bohlin vermerkt nur diese Weiterführung mit dem Zitat z. Röm. 3, 31: „legem legi successuram“, er führt nicht aus, wie Pelagius sie darstellt.

³ S. 126.

⁴ A. a. O. S. 135–137.

⁵ So Jacobi, a. a. O. S. 2; gemeint ist das unaufgelöste Neben- und Gegeneinander gegensätzlicher Ansichten.

der *nova lex*, wie sie im Argumentum omnium epistularum heraufzog, ist keineswegs prinzipiell durchgehalten, wie die Thesen 6A und B verdeutlichen wollen. – Andererseits kann jedoch noch weniger von einem Primat des Evangeliums von Jesus Christus als alleinigem Erkenntnisgrund für das Verhältnis des Menschen zum Gesetz geredet werden. – Ob die Exegese des Pelagius in einer Zeit der sich erst konstituierenden Dogmen über das Lebensverhältnis Christi zu seiner Gemeinde nicht dadurch gerade typisch „katholisch“ ist, daß sie die Ausschließlichkeit zentraler paulinischer Sentenzen und ihren Schwerpunktcharakter zwar am jeweiligen Ort aufnimmt, aber sie nicht als inneren Maßstab für alle übrigen Paulusexegesen beibehält, so daß die Zentralsätze nur unter anderen „auch“ gesagt sind und dadurch an Wirkung verlieren? – Wie sehr Pelagius überhaupt das Zentrum der paulinischen Theologie erkennt und in seinen Auslegungen wahrnimmt, wird sein Verständnis des Evangeliums zeigen.

II. Das Verständnis des Evangeliums

Die Übersicht über die Interpretation des paulinischen Verständnisses des Evangeliums durch Pelagius ergibt folgendes Bild:

1. Die *größte und wesentliche Abweichung* von Paulus zeigt Pelagius im Blick auf die aktuelle, das Leben des einzelnen gestaltende Kraft des gepredigten Evangeliums.
- a) Das verkündigte Evangelium erkennt er nicht als Grund und Mittel der heutigen Umgestaltung, also als unmittelbar schöpferisches Wort: Die Predigt wehrt zwar dem menschlichen Ruhm, aber die wunderbaren Begleiterscheinungen des Evangeliums sind Taten seiner Boten (z. 1 Kor. 2, 4), die Wirkung ist mehr dem Wirkenden zu verdanken als dem Evangelium (z. 1 Kor. 4, 15), Wort und Tat als *Einheit* in der Kraft des Evangeliums werden auseinandergerissen in *Lehre* und *Zeichen* (z. Röm. 15, 18 ff.).
- b) Den Zusammenhang zwischen der je gehörten Predigt des Evangeliums und dem Leben in Hoffnung sieht Pelagius nicht, nicht, daß das Evangelium unmittelbar die Gegenwart des Zukünftigen vermittelt. Hoffnung ist ihm dadurch nur Hoffnungsgut, nur Ziel, nicht zugleich auch Grund des Christenlebens (z. Kol. 1, 5/23).
- c) An die Stelle der Nährkraft des Evangeliums durch es selbst tritt seine psychisch-pädagogische Beeinflussungskraft (z.

- 1 Thess. 2, 8). Die lebendige Spannung zwischen dem Evangelium und dem Glaubenden, im Leben vom Evangelium und neuem Zugehen *auf* das Evangelium, ex fide – in fidem, wird nicht verstanden (z. Röm. 1, 16f.).
- d) Die aktuelle Wirkkraft des Heilsgeschehens durch die Heilsverkündigung zerlegt Pelagius zeitlich in
1. eine *abgeschlossene* Erstwirkung,
 - α) *einmal* in der allgemeinen Heilsgeschichte (Tod und Auferstehung Christi uns zugut (z. Röm. 1, 4; 1 Kor. 15, 3),
 - β) *einmal* in der persönlichen Heilsgeschichte [Taufe als punktuelle Aktualisierung des historischen Heilsgeschehens sola fide, sozusagen als Initialanstoß für die eigene Aktivität des Christen (z. Röm. 1, 16f.)],
 2. eine *doktrinäre und exemplarische Begleitung* heute, deren Wirkung in Errettungen und Hoffenlassen auf das Heil besteht (z. 1 Kor. 15, 2), und
 3. das *Wirksamwerden* der doctrina, das ebenso wesentlich vom Nachvollzug abhängt (z. 2 Tim. 1, 10), wie die Wirkungslosigkeit im Sichsperrten des Menschen ihre Ursache hat (z. 2 Kor. 4, 3f.). – An dem letztgenannten Wirksamwerden im Eingehen des Menschen auf doctrina und exemplum Christi und des Apostels, also am Zusammenwirken mit dem derart verstandenen Evangelium, entscheidet sich faktisch die aktuelle Wirkkraft des verkündigten Heilsgeschehens (z. Röm. 8, 37/39; 1 Kor. 4, 19; 2 Kor. 5, 18; Phil. 1, 11; Phil. 2, 5ff.; Eph. 2, 10).
2. Die vielen *zutreffenden* Aussagen des Pelagius über die gegenwärtige Wirkkraft des Evangeliums stehen nicht im Widerspruch zu dem in These 1 Gesagten. Sie bleiben deshalb richtig, weil Pelagius in ihnen nur auf das *Faktum*, nicht aber auf den *modus* der Wirksamkeit des Evangeliums eingeht¹.

¹ An dieser Stelle ist es notwendig, die aggressive Verteidigung abzuweisen, die Böhlin für Pelagius gegen Augustin führt (a. a. O. S. 39ff.). Pelagius ist nicht dadurch entschuldigt, daß er die Frage, wie das Erlösungsgeschehen im Menschen beginnt, nicht konsequent stellt. Jedenfalls gibt er, wie These 1 zeigt, sehr einseitige *Antworten*, sowohl, was den Beginn, als auch, was das Wirksamwerden des Erlösungsgeschehens im Menschen angeht, *Antworten*, deren Mangel in einem falschen Zeitverständnis und in ihrem *Anthropozentrismus* liegt. Gottes Handeln ist für das universelle wie für das persönliche Heilsgeschehen im Grunde nur als initiiertes – wenn auch kräftig initiiertes –

3. Die Tendenz, die Entscheidung über die Wirkkraft des Evangeliums betont in die *willentliche* menschliche *Aneignung* zu verlegen, ist in der Akzentuierung vorgezeichnet, die Pelagius in den verschiedenen Wirkungsweisen des Evangeliums setzt. Ihm liegt an der *Aufweisbarkeit* des Inhalts und an der *Ausweisbarkeit* der Wirkung.

- a) Aus der Reihe der vielfältigen *termini technici* für die Bekanntgabe und das Hören des Evangeliums übersieht Pelagius durchweg die dynamischen und hält sich bei den auf Nachweisbarkeit angelegten auf: das Evangelium wird gelehrt (z. Gal. 1, 12; Phil. 4, 3; 2 Tim. 1, 11), zur Kenntnis gebracht und dargelegt (z. Eph. 6, 19), zur Begutachtung vorgelegt (z. Gal. 2, 2) und als feststehende Tradition im Fürwahrhalten angenommen (1 Kor. 15, 1; 2 Kor. 11, 4).
- b) An den Zusammenfassungen des Evangeliums in Bekenntnisformeln erweist Pelagius seine uneingeschränkte Orthodoxie (z. Röm. 1, 1 ff.; 1 Kor. 15, 3 ff.).
- c) Die Ausweisbarkeit der Wirkung liegt in der geschichtsmächtigen Offenbarung (z. Röm. 16, 26), die einhergeht mit der überzeugenden Lehre und dem einladenden Vorbild (dort V. 25),
in der überlegenen, das AT bestätigenden Erkenntnis zur Zeit der *Erfüllung* gegenüber der nur ahnenden Erwartung in der Zeit der *Verheißung* (z. Röm. 1, 2; Röm. 16, 25 ff.; 1 Kor. 15, 3 ff.),
in der feststellbaren Fortdauer der Predigt des Evangeliums (z. 2 Tim. 2, 8; 2 Thess. 3, 1),

Tun verstanden. — So gewiß Paulus keine psychologisierende Beschreibung des Prozesses gibt, der zum Wirksamwerden des Erlösungsgeschehens im Menschen führt, weil schon sein Zeitverständnis ein derartiges Prozeßdenken überflüssig macht, so gewiß muß die augustinische Antwort als die theologisch weitaus angemessenere erscheinen, weil sie das gute Handeln *Gottes* den verborgenen *Beziehungspunkt* des Erlösungsgeschehens sein läßt, also nicht *Gottes* Handeln mit dem menschlichen Willen a priori harmonisiert und dadurch die *Kontingenz* des Geschehens der persönlichen Erlösung theologisch achtet und die bleibende *Richtung* dieses Geschehens würdigt. — Wichtig soll uns jedoch letztlich sein, daß wir unsere Maßstäbe für Pelagius weder aus der Pragmatik seines eigenen Systems noch aus heilapsychologischen Fragestellungen Augustins, sondern aus dem Zeugnis des Paulus nehmen, wie wir es meinen verstehen zu müssen. — Darin erschließt sich das *Wie* der Wirkung des Evangeliums und damit des Erlösungsgeschehens immer nur als ein Hinweis auf das *Daß*, auf die Verheißung Gottes für das jeweilige Ereignis des Evangeliums.

in der Ausbreitung des Evangeliums nach Zahl und Kraft der Gemeinde (z. Kol. 1, 6),
 in der Sichtbarkeit des Gehorsams in der Diakonie und der Zucht (z. 2 Kor. 9, 15; 2 Thess. 1, 8)
 und für die Vergangenheit in der habituellen Vollmacht des Apostels (z. 1 Kor. 2, 4; 9, 12; 1 Thess. 1, 5; 2 Tim. 3, 19).

4. Eindeutig ordnet Pelagius das alttestamentliche Gesetz dem Evangelium unter: Es gilt nicht mehr für die Christen (z. Gal. 3, 26). Maßstab für den richtigen Gebrauch des Gesetzes ist das Evangelium (z. 1 Tim. 1, 8). Die Gerechtigkeit kommt nicht aus den Werken des Gesetzes (z. Röm. 1, 17). Juden und Heiden werden allein durch Glauben gerecht (Gal. 3, 26) und durch den Glauben an Christus geeint (z. Phil. 1, 5). Das Zurückrufen zum Gesetz zerstört die Alleinherrschaft und Einheit des Evangeliums (z. Gal. 1, 17; 2, 7; 2 Kor. 11, 4). Die Gnade ist die Grundlage des neuen Lebens (2 Kor. 9, 15) (womit nichts über die Art des Gnadenwirkens gesagt ist). – Ohne die Gefahr neuer Gesetzlichkeit zu erkennen, versteht Pelagius im allgemeinen das Evangelium selbst als Norm, die zu erfüllen ist (z. Phil. 1, 27; 2 Kor. 5, 17ff.; Röm. 8, 39 u. ö.).

5. Unter *Absehen* von der Weiterfrage nach dem *modus* (s. o. These 2) der Wirkung des Evangeliums ist eine Reihe von Auslegungen des Pelagius als *in sich* richtig und auf der Höhe des paulinischen Zeugnisses zu beurteilen: *Jesus Christus ist der Inhalt des Evangeliums*; zugleich heißt das auch: Gott ist in der Verkündigung am Werk (z. Röm. 15, 18); Christus ist selbst der Urheber der Verkündigung (2 Kor. 5, 20); im Apostelwort begegnet das Christuswort (2 Kor. 13, 3); das apostolische Zeugnis ist darum unabhängig von menschlicher Autorität (z. Gal. 1, 16); es ist nicht korrektur- oder ergänzungsbedürftig (z. Gal. 2, 7; 2 Kor. 11, 4; 1 Thess. 2, 4; 1 Tim. 1, 11); es ist gebunden in die Dienst- und Leidenbereitschaft; darin verfügt das Evangelium über den Prediger (z. Röm. 15, 16; 2 Kor. 10, 13f.; Phil. 1, 16; Kol. 1, 23).

Gemeinschaft am Evangelium ist Gemeinschaft an der Predigt des Evangeliums (z. Phil. 1, 5); das Evangelium befreit in der Gegenwart (1 Thess. 2, 2); es beruft zum Erlangen der Doxa (2 Thess. 2, 13f.); durch den Tod Christi *sind* wir geheilt (1 Kor. 15, 3); durch die Auferstehung Jesu Christi *ist* den Christus Gehörenden der Weg zur Auferstehung geöffnet (z. Röm. 1, 4).

6. Die Stellen des paulinischen Textes, an denen das Evangelium von Jesus Christus als Schlüsselstellung der paulinischen Theologie erscheint, sind von Pelagius *formal* häufig erkannt. *Inhaltlich* schwankt ihre Exegese zwischen völlig angemessener Interpretation der paulinischen Aussage (z. Röm. 3, 25/26; 1 Kor. 1, 18; Gal. 3, 26; 6, 14) und gänzlicher Fehldeutung unter Einpassen in das eigene System (z. Röm. 8, 37/39; 2 Kor. 5, 17/18; Phil. 1, 11; Phil. 2, 5ff.). – Die Faktizität der Wirkkraft des Evangeliums tritt bei den Exegesen, die der paulinischen Zeugnisintention *entsprechen*, stark hervor:

die gegenwärtige Wirkung der Kreuzestat Christi (z. Röm. 3, 25/26); das Wort vom Kreuz als Kraft Gottes für die Verstehenden (z. 1 Kor. 1, 18); das geschehene und darum wirksame Mitsterben mit Christus (z. Gal. 6, 14); die wirksame Gliedschaft an Christus (z. Gal. 3, 26).

Wenn es gilt, daß der Kern einer Botschaft ganz, allseitig und ohne ihn zu zersplittern *umfaßt* werden muß, um ihn zu erfassen, dann ist schon hier zu behaupten, daß Pelagius Paulus' Botschaft nicht verstanden hat, weil er dem Kern dieser Botschaft nicht in dieser adäquaten Weise Genüge getan hat. Dann bleibt Fergusons scharfes Urteil¹ an dieser Stelle gültig, weil es hier nicht mehr um quantitatives Abwägen, sondern um eine qualitative Beurteilung geht.

Die Einheit von geschehenem und gegenwärtigem Heilsgeschehen ist in Pelagius' Ansatz nicht erhalten geblieben. Das enthüllt sich da, wo er vom Text her oder spontan versucht, das Verhältnis von historischem Heilsgeschehen und dessen heutiger Wirklichkeit in anthropologischer Abzweckung darzutun (s. These 2). Alle übrigen Schäden seiner Theologie, vor allem in seinem Verständnis der Ethik, haben hier ihre exegetische Wurzel.

Das anfängliche scharfe Urteil, das von der *Sache* her bestehen bleiben und dem jede Paulusauslegung standhalten können muß, mildert sich sogleich, wenn es im *historischen Zusammenhang* gesehen wird. Pelagius unterschied und unterscheidet sich im prinzipiellen Mißverstehen des Paulus wenig oder gar nicht von

¹ "It is in fact to the teaching not to the Cross that we are to look for our salvation. To follow his example is all that we need for life. Even the preaching of the Cross brings the same message – that Jesus conquered on the Cross to give us an example of how to conquer" (a. a. O. S. 130f.).

80 Cross, *Studia Patristica* VII

vielen Vorgängern, Zeitgenossen und Nachfolgern in der Paulus-exegese bis auf diesen Tag. Nur tritt bei ihm die Gefahr, die biblischen Aussagen aus sehr einsichtigen Gründen auf die menschliche Existenz zu beziehen, statt umgekehrt die menschliche Existenz auf die Verheißung Gottes, in besonderer, um nicht zu sagen besonders ehrlicher Konsequenz zutage.

Darum erscheint es angebracht, abschließend noch einmal auf die zahlreichen Elemente seiner Paulusinterpretation hinzuweisen (s. Thesen 4, 5 und 6), die ihm auch ein grundsätzliches und darum umfassendes Verstehen des Paulus möglich gemacht hätten und die, je einzeln genommen, ihren historischen Rang in der paulinischen Auslegungsgeschichte behalten.

Für die folgenden Abschnitte hat dieses Ergebnis unser Augenmerk darauf gerichtet, festzustellen, ob und wieweit „Gnade“ und „Glaube“ als die menschliche Existenz aktual bestimmendes Geschehen gesehen sind und so Pelagius' Menschenbild überhaupt prägen.

III. Das Verständnis der aktuellen Gnade Gottes

Die exegetische Untersuchung der von Dempsey¹, Ferguson² und Bohlin³ ausführlich entfalteten Fragestellung ergibt eine negative Antwort und bestätigt die Behauptung, daß Pelagius (außer zu Phil. 1, 6) keine Erkenntnis gegeben ist über die Gnade als den Menschen lebendig führendes und bestimmendes Handeln Gottes, das mitgehende Vergewärtigung des Heilsgeschehens auch an und mit der einzelnen Gemeinde und dem einzelnen Christen ist, die zeitliche Einheit des Heilsgeschehens in Gleichzeitigkeit mit uns gewährt und uns im Herrschaftsbereich des dreieinigen Gottes hält.

IV. Das Verständnis des aktuellen Glaubens

Die Vermutung, daß Pelagius die Bedeutung des Glaubens als Gläubigsein, wie Paulus es versteht, für das Leben nach der Taufe nicht kennt, wird nur *teilweise* bestätigt. Anders ausgedrückt: Dem fast gänzlichen Fehlen eines aktuellen Gnaden-

¹ J. J. Dempsey, *Pelagius's Commentary on Saint Paul. A Theological Study*, Romae 1937, S. 39–74.

² A. a. O. S. 17 ff.

³ A. a. O. S. 132 ff.

begriffs entspricht nicht das weitgehende Fehlen eines aktuellen Glaubensbegriffs. Eine Anzahl von Auslegungen (Röm. 14, 4; 1 Kor. 2, 5; Gal. 3, 11b; Gal. 6, 14; Eph. 6, 16; Eph. 6, 23; 1 Thess. 1, 3; 1 Thess. 3, 8; 1 Tim. 3, 13; Phlm. 6) bringt das paulinische Zeugnis von der gestaltenden Kraft des gelebten Glaubens, der Antwort auf Gottes gegenwärtiges Heilshandeln ist, zur Sprache. Wenn wir berücksichtigen, daß wir bei *den* Exegesen, die nur teilweise oder keineswegs den paulinischen Glaubensbegriff wiedergeben, die deuteropaulinischen Texte nicht mitzählen, ergibt sich, daß Pelagius etwa bei einem Drittel bis einem Viertel seiner Auslegungen der paulinischen Aussagen über die aktuelle Wirklichkeit des Glaubens Paulus gerecht wird.

Dieses im Vergleich zum Evangeliums- und Gnadenverständnis bessere Verstehen des Paulus mag seinen Grund einmal in Pelagius' Eifer um den ontologischen Wert des *sola fide* haben, der für die *ontische* Relation nachwirkt, ferner in der auch moralischen Auswertbarkeit der *fides* zur Aktivierung des menschlichen Wollens und gewiß in der Unüberhörbarkeit der zahlreichen paulinischen Wortlaute, die die Verbindung von aktuellem Glauben und Tun des Glaubens hervorheben. – Der festgestellte Sachverhalt reicht jedoch nicht aus, um eine dialektisch ausgewogene Glaubenslehre des Pelagius oder seine klare Lehre über das Verhältnis von Glaube und Werk zu entwerfen. – Messen wir darüber hinaus die Zusammenfassung der Pelagiuskommentare zum Glaubensverständnis des Paulus an der notwendigen *Einheit* von Evangelium, Gnade und Glaube¹, von der es keine Ausnahmen geben und vor der es auch kein zeitweiliges Ausweichen in ein ausschließlich oder vornehmlich auf den gläubigen *Menschen* gestütztes Tun geben kann, dann gilt für das Glaubensverständnis des Pelagius ebenfalls, daß Pelagius Paulus im wesentlichen nicht verstanden hat. – Noch weniger als in der Frage des Evangeliums- und Gnadenverständnisses befindet er sich jedoch hierin abseits vom Hauptstrom der Dogmengeschichte, ja er zeigt sogar Ansätze, was den hier nicht näher behandelten Glauben des Täuflings und auch das Werkverständnis angeht, die seine Erkenntnis positiv von einem vorherrschenden nur formal-doktrinären und ebenso von einem legalistisch-werkerischen Glaubensverständnis abheben.

¹ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953, S. 314: „... die *πίστις* ist, was sie ist, nur im Bezuge auf die *χάρις*, die im Worte begegnet.“

*V. Die Anthropologie des Pelagius nach seiner Auslegung von
Röm. 5, 12ff.*

Weder Adam noch Christus haben für Pelagius *umfassende*, inklusiv-typologische Bedeutung, doch ist die kollektive Bedeutsamkeit der Tat Christi weiter gespannt als die der Tat Adams. Ein textlicher Grund für die Einschränkung der kollektiven Bedeutsamkeit beider liegt in der lateinischen Fassung von V. 15 und V. 19. Sie kommt Pelagius' eigenem Schema in hohem Maße entgegen, weil nach seiner Vorstellung jeder kollektive Fluch wie jede kollektiv wirksame Erlösung die individuelle Verantwortlichkeit ausschließt. Darum können auch die Begriffe „alter“ und „neuer“ Mensch nicht mit der ganzen paulinischen wechselseitigen Exklusivität gebraucht werden, die vom In-Christo-sein abhängt.

1. *Die Anthropologie des „alten“ Menschen.* Wir wählen für Pelagius die heilsgeschichtlich-ontologische Reihenfolge, zuerst über den alten, dann über den neuen Menschen zu reden, weil Pelagius auf die christologische Umklammerung seiner Ontologie verzichten kann und nicht notwendig Röm. 5, 12ff. im ontischen Rahmen von Röm. 5, 1–11 und Röm. 6 sieht.

Die Sünde Adams brachte das Beispiel des Sündigens und das Urbild des (geistlichen) Todes in die Welt (z. V. 12a). (Es ließe sich schließen, daß der Mensch nie die Gabe der Unsterblichkeit besaß, allerdings sagt Pelagius das nicht *expressis verbis*¹.) Adam bringt nicht mehr soviel Gerechtigkeit zustande, wie er durch sein Beispiel zerstört hat (z. V. 16b). Insofern die Menschen sündigen wie Adam, sterben sie ähnlich wie er (z. V. 12b)². Seitdem schwebt das Todesurteil über ihnen (z. V. 16b), aber *direkt* wirkt sich Adams Sünde nur auf ihn und seine mittelbaren leiblichen Nachkommen tödlich aus (z. V. 15b)³. Warum auch noch

¹ Vgl. Dempsey, a. a. O. S. 32. Erst Coelestius (These 1 in Carthago) zieht diese Konsequenz. Pelagius selbst verurteilte sie in Diospolis.

² Vgl. K. H. Schelkle, Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1–11, 2. Aufl. Düsseldorf 1959, S. 178, und vor allem G. Bornkamm, Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien, 2. Aufl. München 1958, S. 80ff. Allerdings besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen dem geschichtlichen Urteil des Paulus „weil alle sündigen“ und Pelagius' konditionellem „insofern als sie so sündigen, sterben sie auf ähnliche Weise“.

³ Vgl. zur Urgeschichts- und Patriarchenontologie des Pelagius auch Bohlin, a. a. O. S. 25.

auf sie, ist nicht einsichtig zu machen, es sei denn, man nimmt an, daß die Bannkraft seines exemplarischen Sündigens *sie* am stärksten beeinflußte. Jedenfalls ist die Macht des Verbrechens seines Ungehorsams in weiter geschichtlicher Ausstrahlung wirksam (z. V. 19; V. 15b Einschub), denn durch das *Beispiel* des ersten Ungehorsams sündigten viele (z. V. 19). Von einer objektiven Herrschaft der Sünde auf Grund des Falles Adams ist nicht die Rede, wohl von einer Herrschaft des Todes. [Pelagius bringt die Dialektik von Sünde *sowohl* als Verhängnis und „Erb“fluch *als auch* als persönlichem verantwortlichen Sündigen (also die Spannung zwischen V. 12a/19 und 12b) nicht zusammen.] Die Herrschaft des (geistlichen) Todes schließt ausdrücklich die *Gerechten* der vorchristlichen Menschheit, die nach himmlischem Ritus leben (z. V. 12b), *nicht* ein, obwohl die wenigen Gerechten in der Überzahl der Sünder gleichsam verschwinden (z. V. 12b). – Das Gesetz ist nicht als geschichtliche Zwischenmacht mit der Funktion, die Sünde zu vermehren, gesehen (z. V. 13ff., V. 20a), sondern wirkt positiv zur Erkenntnis der Sünde und der Menge der Sünden (a. a. O.), aber es wird notorisch mißachtet und dadurch die Herrschaft der Sünde gefestigt (z. V. 21). Als die Anhäufung der Sünden in gewaltigem Ausmaß offenkundig geworden ist (nach Pelagius z. V. 20a wohl durch das Gesetz), so daß *fast* bei keinem mehr Gerechtigkeit übriggeblieben ist (z. V. 12b), provoziert sie den Einbruch der Gnade (z. V. 20b).

Die entsprechende Individual-Anthropologie zeigt folgende Züge: Der einzelne steht als Geschöpf nicht völlig unter der Sünde. Seine Seele ist neu geschaffen wie die Adams (z. V. 15b Einschub). Fremde oder alte Sünden der vergangenen Menschheit werden ihr nicht zugerechnet. Nur das Fleisch trägt das Erbe der Sünde, es allein verdient Strafe (a. a. O.). Die Sünde Adams schadet denen, die nicht sündigen, nicht. Das Leben des einzelnen ist zwar fleischlich geschädigt (hier ist offenbar auch an eine Abnahme der Lebenskraft der Menschen überhaupt gedacht), aber die Fähigkeit, gerecht zu leben, ist erhalten. Alles Sündigen des einzelnen geschieht nach dem Modell der Sünde Adams und ist konkreter Ungehorsam gegen Gott (z. V. 19). Die Übermacht des geschichtlichen Sündigens kann so groß werden, daß der einzelne kaum noch gegen die allgemeine Verachtung des Gesetzes (z. V. 21) aufkommt und kaum irgendeiner die Gerechtigkeit übt, zu der er fähig ist.

2. *Die Anthropologie des neuen Menschen.* Christus ist der Wiederhersteller der vollen Möglichkeit des Lebens und der Gerechtigkeit (z. V. 12a). Abseits von ihm bleibt sie rare Ausnahmerecheinung. Seine Gerechtigkeit, die lebendig macht (*wie*, ist nicht jeweils gesagt), überbietet qualitativ und quantitativ bei weitem die Auswirkungen des Sündigens der alten Menschheit (z. V. 15). Seine Gerechtigkeit nützt jedoch nur den Glaubenden. Durch seinen Gehorsam werden viele gerechtfertigt (z. V. 19), indem er die Sünden vieler durch seine Gnade aufhebt und ohne unser Verdienst Sünden vergibt (z. V. 16b/V. 17). Seine Gerechtigkeit wird zum Beispiel der Gerechtigkeit schlechthin (a. a. O.), und er gibt den Überfluß der Gabe des Heiligen Geistes in vielen Gnadengaben (z. V. 17). – Der zeitliche Ort der Anteilgabe und Anteilhabe an dieser überlegenen Tat Christi und ihren Folgen ist die Taufe. Hier wird der (alte) Mensch wiederhergestellt (zu sagen, der neue würde geboren, ginge über die Intention des Pelagius hinaus), und zwar völlig ohne jede menschliche Vorleistung (*gratis*) (z. V. 17). Die Taufe ist die harte heilsgeschichtliche Grenze zur Masse der adamitischen Menschheit. Wo sie einmal in der ersten Generation geschehen ist, hat sie physische Konsequenzen für immer, d. h. alle folgenden Generationen, weil sie die Kontinuität der fleischlichen Sündenschuld der alten adamitischen Menschheit ein für allemal physisch-biologisch beendet. Diese Sündenschuld allein verdient den Namen Erbsünde. Für Kinder getaufter Eltern kann es sie nicht geben, ganz abgesehen davon, daß es sie seelisch ohnehin nicht geben kann, weil der Kreatianismus gilt (alles z. V. 15 Einschub). Der neue Mensch, dem in der Taufe alle seine bisherigen persönlichen Sünden vergeben werden, kann noch vielfältiger Liebe üben, als er früher vielfältig sündigte (z. V. 20b). Er hat sogar die angemessene Schuldigkeit zur *caritas* als nunmehr ermöglichter persönlicher Dankesleistung (a. a. O.). Das Reich der Gnade wird befestigt durch die Aktion der nun nicht mehr aufgehörenden (menschlichen) Gerechtigkeit (z. V. 21) nach dem Vorbild der Gerechtigkeit Christi (z. V. 16b).

3. *Zusammenfassung.* Die geschlossene Zusammenstellung der „Anthropologie in nuce“ bei Pelagius läßt besonders klar die Grunddifferenz zu Paulus hervortreten. Pelagius versucht, mit einem in sich geschlossenen anthropologischen System die Möglichkeit des menschlichen ethischen, d. h. letztlich Gott entsprechenden Handelns ontologisch zu sichern, und geht dazu vom

Schöpfungsstande des Menschen aus und folgt dem Menschen durch seine Geschichte, während Paulus keinen andern Ausgangspunkt seiner Erkenntnis kennt als die einzige Möglichkeit und Wirklichkeit des neuen Menschen in Jesus Christus; und dieser Erkenntnisgrund bestimmt ausschließlich die ganze Sicht aller vergangenen und noch ausstehenden menschlichen Geschichte. Die ontische Befindlichkeit beschlagnahmt bei Paulus souverän alle ontologischen Aspekte. – Das für seine römische Situation Unerläßliche: die Betonung der persönlichen Verantwortlichkeit des Menschen für sein eigenes Sündigen gegen allen Dualismus und Determinismus, läßt Pelagius *diese* Seite der paulinischen Adam-Typologie, wenn auch nur und einseitig diese, gegen die herrschende abendländische Theologie vertreten. Seine Erkenntnis, daß V. 12 b nicht im Sinne der Erbsündenlehre zu interpretieren ist, hat sich erst in unsern Tagen weitgehend durchgesetzt. – Zudem bleibt Pelagius' Auslegung zu Röm. 5, 12 ff. (einschließlich des Einschubs) eine ständige *berechtigte* Anfrage an alle bis heute ungebrochen herrschende, auf Augustin zurückgehende Erbsündentheologie, die die Konsequenzen von Adams Fall genealogisch-ontologisch und traduzianistisch sichern will [wie sie im Dogma von der „immaculata conceptio“ (1854) ihren finstern Endpunkt erreicht]. Als Frager von der extrem andern Seite her vermag Pelagius, auch wenn er selbst eine exegetisch illegitime Antwort gibt, zu einer ontisch-typologischen und von daher geschichtlichen Sicht des Todes- und Sündenfluches, der über der ganzen Menschheit abseits von Christus liegt, *zurückzumahlen* und daran zu erinnern, daß das *erste* Wort des Kompositums Erbsünde den *ganzen* theologischen Hilfsbegriff einer ständigen Interpretation bedürftig macht und es verbietet, allgültiges Einverständnis über diesen Begriff vorauszusetzen, wo und solange er gebraucht wird. – Eine gewisse Vorläuferschaft zum Verständnis der Adam-Typologie bei Pelagius zeigt die Priesterschrift der Genesis mit ihrem „optimistischen“ Menschenbild – sie weiß nichts von einem Verlust der imago Dei (vgl. Gen. 1, 26 ff. mit Gen. 5, 1–3 und 9, 6), und sie argumentiert Gen. 5 mit dem Schema der abnehmenden biotischen Kraft –, nur mit dem wesentlichen Unterschied, daß ihr Menschenbild jederzeit theozentrisch orientiert bleibt und lebt von dem kontingenten Urteil (Gen. 6, 11) und Eingreifen Gottes (Gen. 17, 1–14).

VI. Zum hermeneutischen Problem

Sachliche Ursache für die grundsätzliche inhaltliche Diskrepanz zwischen den Intentionen des Apostels und denen seines Kommentators ist Pelagius' Unverständnis für die dynamischen und die Zeitkategorien des Paulus. Pelagius denkt über die *theologische* Komponente des Heilsgeschehens statisch und substantiell (*doctrina, exemplum, praecepta*): in je eine lange Zeitstrecke bestimmenden Initialaktionen erschöpft sich im allgemeinen das Handeln Gottes; die geschichtliche *Bewegung* bringt das Wollen und Tun des *Menschen*. Diese Denkweise zerreißt die aktuelle Einheit des Heilsgeschehens und weiß nicht um die effektive Gleichzeitigkeit Christi in seinem Geiste mit uns. – Wie weit das ontologische Denken seiner Zeit Pelagius solche Erkenntnis erschwerte, ist eine Frage, die dabei große Bedeutung gewinnt, der aber hier nicht weiter nachgegangen werden konnte. Deutlich wurde, daß eine theozentrisch orientierte Theologie eher in der Lage ist, den ontologischen Engpaß zu durchstoßen, als eine Theologie, die, wie die anthropozentrische des Pelagius, von vorneherein auf die anthropologisch-moralische Engführung festgelegt ist. Nur dort, wo Pelagius sich *nicht* auf diese Engführung einläßt, weil er keine Berührungspunkte zu seinem anthropologisch bestimmten System sieht, gewinnt er die Höhe des paulinischen Zeugnisses. – Obwohl Pelagius' ganzes antimanichisches Interesse von einer unbewußten Leidenschaft für den Primat des Ontischen vor der Ontologie bewegt ist, gelingt ihm der ontische Durchbruch nicht einmal an *der* Stelle, wo er ihn am intensivsten versucht, in der Bestreitung der Erbstndenlehre. Er kann nicht gelingen, weil Pelagius dazu nicht von der Zusage des neuen Seins in Christo *ausgeht*.

Das prinzipielle Versäumnis des Pelagius kann uns nicht zum Anlaß werden, ihn erneut zu verketzern (schon weil wir hier mit Auslegung und nicht mit thetischer Lehre zu tun haben und der Kausalzusammenhang zwischen dieser Exegese und der späteren Irrlehre schwierig zu bestimmen ist). Die auslegungsgeschichtliche Arbeit führt zu nachsichtigem Urteil über *einzelne* Ausleger und bewahrt vor einem *summarischen* Verurteilen ihrer Auslegungen.

Die Mängel in der Hermeneutik des Pelagius können jedoch, recht erkannt, einen Beitrag aus der Geschichte der Hermeneutik

darstellen, der uns davor warnt, die biblische Botschaft in unsere Denkformen umzugießen, statt unsere Denkformen stetig dieser befreienden Botschaft auszusetzen. – Es kommt alles darauf an, daß unsere Hermeneutik nachvollzieht, was die biblischen Aussagen unumkehrbar selbst tun: unsre Existenz auf die Verheißungen Gottes beziehen¹.

¹ Vgl. dazu H. J. Iwand in: Göttinger Predigtmeditationen 1960, S. 156.

The Book of Wisdom at Alexandria

Reflections on the History of the Canon and Theology

R. M. GRANT, Chicago

The history of the canon and the history of theology are closely related, especially as regards the use of books viewed as theologically significant. Such a book is the Wisdom of Solomon, which often played an important rôle in the theological thought of those who accepted it as scripture. Our purpose is to determine what this rôle was.

First of all it should be stated that while Wisdom was regarded as a part of the Solomonic corpus, and therefore was treated as belonging to the Old Testament rather than to the New, it was not used by Palestinian or Hellenistic Jewish writers; its transmission was a matter only for Christian concern.

I. Early Use of the Book of Wisdom

Within the New Testament there are no clearly demonstrable allusions to Wisdom except in the Epistle to the Hebrews. Grafe tried to prove that Paul definitely used Wisdom, but as Windisch pointed out his proof is not absolutely conclusive¹. It is more likely that Paul, like John², knew ideas related to Wisdom but not the book itself. In Hebrews 1, 3, however, there is clearly literary dependence on the book of Wisdom. In Wisdom 7, 25–26 Wisdom is described as “a vapour of the power of God, and an emanation from the pure glory of the Almighty”; she is “radiance from eternal Light and an unspotted mirror of the working of God and an image of his goodness”. So in Hebrews the Son of God is called “the radiance of his glory and the express image of his nature”.

¹ H. Windisch, *Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie*, *Neutestamentliche Studien* G. Heinrici, Leipzig 1914, 222–223.

² G. Ziener, *Weisheitsbuch und Johannesevangelium*, *Biblica* 38, 1957, 396–418; 39, 1958, 37–60.

In 1 Clement, where Hebrews is definitely used (36, 2–5), there are also echoes of Wisdom. Death entered the world because of envy (3, 4), as in Wisdom 2, 24. In generation after generation the Master has given a place of repentance to those who will to turn to him (7, 5; Wisdom 12, 10). “Who will say to him, What hast thou done? Or who will resist the might of his strength?” (27, 5; Wisdom 12, 12; 11, 21). Ignatius of Antioch, too, makes use of this book. Phrases from Wisdom 7, 29–30 and 18, 14–15 underlie his description of Christ’s manifestation (Ephesians 19)¹ and the latter passage is reflected in his mention of “the Word proceeding from silence” (Magn. 8, 2)².

Among the second-century apologists there are few traces of Wisdom. Justin never alludes to it, although, as Windisch pointed out, he explicitly called Christ “Wisdom” and used Proverbs 8, 22ff.³ Melito of Sardis reflects a measure of confusion when he lists Old Testament books read in the East, probably among Jews, and mentions Solomon’s “Proverbs, also called Wisdom” (Eusebius, *H. E.* 4, 26, 14). This statement suggests that he did not know the book of Wisdom. The situation in regard to Irenaeus is rather unclear. He definitely alludes once to Wisdom (6, 19) in his work *Against Heresies* (4, 38, 3, p. 296 Harvey), as Eusebius pointed out (*H. E.* 5, 8, 8). Eusebius also stated (5, 26) that in a book now lost he mentioned Hebrews and Wisdom, quoting passages from both. Since – according to Stephanus Gobarus (PG 103, 1104 D) – Irenaeus did not regard Paul as the author of Hebrews, it may be that he supported his opinion by showing that Wisdom was used in Hebrews but not in the Pauline epistles.

On the other hand, Wisdom is definitely mentioned in the Muratorian list as acceptable in the Catholic Church and as having been written by Solomon’s friends in his honour – though the statement about authorship may suggest that there was some question about the book. And Wisdom 7, 25 is certainly in the mind of the apologist Athenagoras, writing about the year 177 perhaps at Alexandria, when he first quotes Proverbs 8, 22 (“the Lord created me as the beginning of his ways for his works”) and then states that the Holy Spirit which spoke in Proverbs is called

¹ See A. Cabaniss in *Vigiliae Christianae* 10, 1956, 97–102.

² Windisch, *op. cit.*, 234, n. 1.

³ *Ibid.*, 227, n. 1.

by Christians "an emanation of God, flowing forth and borne along as a ray of the sun" (*Leg.* 10, 4 Ubaldi-Pellegrino). The mention of the sun's ray may conceivably reflect a text of Wisdom which, like that underlying the Armenian and Ethiopic versions, read ἀκτὺς instead of ἀτμὺς. It is worth noting that, like his contemporary Theophilus of Antioch, Athenagoras refers Wisdom passages to the Spirit rather than to the Son. This stage of theological development was soon to pass away in Alexandrian thought. More significantly, we see in Athenagoras' semi-philosophical theology that the book of Wisdom was already being used to provide a context, and a correction, for more popular Wisdom passages which might be taken either mythologically or over-literally. He uses "emanation" to correct the word "created".

Within the next generation at Alexandria Wisdom was clearly and definitely treated as scripture. Clement so refers to it (*Str.* 5, 108, 2; 6, 92, 3) and he says that it was written by Solomon (6, 93, 2; 110, 1; 114, 1; 120, 3). In his major writings, however, he never alludes to the important Christological passage – Wisdom 7, 25–26 – of which later Alexandrians made much use. It can be traced, however, in a fragment to which we shall presently turn.

Origen has to admit (*Princ.* 4, 6, 6) that *non ab omnibus in auctoritate habetur*, but he himself uses it without any hesitation; those who do not use the book may perhaps be Jews. In later works he sometimes calls it ἡ ἐπιγεγραμμένη τοῦ Σολομῶντος Σοφία (e. g., *Ioh. comm.* 20, 4, p. 331, 32 Preuschen; *C. Cels.* 5, 29, p. 30, 26 Koetschau); but this is what he had already said in *Princ.* 1, 2, 5 (p. 33, 9 Koetschau): *Sapientia quae dicitur Salomonis*. Since in the late *Contra Celsum* (3, 72, p. 263, 27) he cites Wisdom 7, 25–26 as from "the divine word", neither the omission of Wisdom from a list of Old Testament books "according to the Hebrews" (Eusebius, *H. E.* 6, 25, 2) nor his discussion of Jewish usage in the preface to his commentary on the Song of Songs (pp. 87–88 Baehrens) proves anything about his own attitude¹.

II. Clement's Theological Interpretation

We have already indicated that Clement did not entirely neglect Wisdom 7, 25–26. In his lost *Hypotyposes* as described

¹ See also R. P. C. Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition*, London 1954, 45–46.

by Photius there is a clear allusion to these verses, and it occurs in a passage which Photius explicitly quotes (PG 103, 348B)¹.

The Son is also called Logos, with the same name as the paternal Logos, but he is a certain power of God such as an emanation of his Logos.

According to Photius, Clement tried to demonstrate the truth of his statement by using "some expressions of scripture". As he did so he could have found ἀπόρροια, emanation, only in Wisdom 7, 25. We may add that if he regarded the Son as a power of God and (because of ἀπόρροια) also as the Wisdom of God, he doubtless had 1 Corinthians 1, 24 in mind – as well as the λόγος ἐνδιάθετος and λόγος προφορικός which R. P. Casey mentioned in his discussion of this passage².

It is conceivable that this fragment of the *Hypotyposes* deals with what Clement on other occasions regarded as belonging to his secret tradition, for this tradition included ideas about "the Uncreated and his powers" (*Str.* 5, 80, 3). Perhaps, then, Clement refrained from quoting Wisdom 7, 25–26 in his other works because exegesis of these verses was not to be divulged to the uninitiate³.

III. Origen's Theological Interpretation

Close to the beginning of the treatise *De principiis* (1, 2, 9ff.) Origen provides an elaborate explanation of the Christological meaning of Wisdom 7, 25–26; unlike Clement he does not keep traditions secret. The term "vapour of the power of God" means that God's Wisdom, i. e. his Son, is the "strength" of God's power as exercised in creation and in providential care; like Clement (if our interpretation is correct) Origen then relates this exegesis to 1 Corinthians 1, 24. The expression "emanation from the glory of the Almighty" means that Christ was the agent of Omnipotence in creation and in dominion over all; here Origen quotes John 1, 3 ("all things came into existence through him") and 17, 10 ("thine are mine, and I have been glorified in them"). Wisdom is radiance from God who is Light (cf. 1 John 1, 5) and

¹ Clement, frag. 23 Stählin (III, 202).

² Clement and the Two Divine Logoi, JTS 25, 1923–1924, 43–56; see also H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers I*, Cambridge, Mass., 1956, 204–217.

³ On this matter see Hanson, op. cit., 53–72.

is analogous to the rays of the sun. As a mirror of the working of God, Wisdom perfectly portrays the Father, for the Son does what he sees the Father doing (John 5, 19). Finally, since the Son is the "image of the Father's goodness", we understand how Jesus can say, "No one is good but God" (Mark 10, 18; Luke 18, 19). The Father alone is perfectly God; the Son proceeds from the Father; and in a Greek fragment from Justinian Origen explicitly denies that the Son is *αὐτοαγαθός*¹.

Similar points are made in Origen's exegetical works. In his ninth homily on Jeremiah (p. 70 Klostermann) he explains rather simply that the expression "radiance of glory" (Heb. 1, 3) should be understood by analogy to the sun and its radiance: as long as the light produces the radiance, so long the radiance of God's glory is being generated. "Our Saviour is the Wisdom of God; and Wisdom is 'the radiance of eternal light' (Wisd. 7, 26)." This inference proves the existence of the eternal generation, confirmed by the use of the present tense in another Wisdom text, Proverbs 8, 25. Again, in the *Commentary on John* he insists that the Son as Wisdom is the image of God's goodness (6, 57, p. 166, 6 Preuschen; 13, 36, p. 261, 27). In *Comm.* 13, 25 (pp. 249, 29–250, 3) Origen provides the following exegesis for John 14, 28, "The Father is greater than I".

He is the "image of his goodness" and "radiance" not of God but of his glory and of his "eternal light", and "vapour" not of the Father but of his "power" and pure "emanation" of his omnipotent "glory" and "unspotted mirror of his working" — the mirror through which Paul and Peter and those like them see God, since he says, "He who has seen me has seen the Father (John 14, 9) who sent me (12, 45)".

Finally, in the late *Commentary on Matthew* (pp. 375–376 Klostermann) Origen discusses the same texts and reaches similar conclusions. He admits that the Son is called the image of God (Col. 1, 15) but interprets this text in relation to Mark 10, 18 (Luke 18, 19) and John 14, 28; the Saviour is the image of God's goodness (Wisd. 7, 26).

Nothing new occurs in the late apologetic work *Contra Celsum*. Here Origen contrasts the Stoic definition of wisdom with the picture provided in "the divine word" (3, 62, p. 263, 27 Koetschau); he uses the phrase "radiance of eternal light" to prove

¹ De princ. 1, 2, 13; see also H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, 95–98.

that neither Jews nor Christians worship the sun, moon and stars (5, 10, p. 11, 5. 15); and in describing the Son of God he uses both Hebrews 1, 3 and Wisdom 7, 25–26 (8, 14, p. 231, 13). The subordinationist motif is maintained when he says that the *αὐτολόγος*, the *αὐτοαλήθεια*, the *αὐτοσοφία* is “the image of his goodness” (6, 63, p. 133, 9).

Obviously Origen believes that his Christological synthesis is biblical in nature. It is a question whether or not it is entirely biblical in origin. The philosophical framework of his ideas seems to be derived from Middle Platonism, perhaps especially as set forth in the writings of Numenius – to which he refers in the treatise *Contra Celsum*. Numenius had stated, as we learn from Eusebius, that

the first god is good-in-himself (*αὐτογαθόν*), while his imitator (*μιμητής*), the demiurge, is good (*ἀγαθός*); the *οὐσία* of the first is one, while that of the second is another; the beautiful cosmos is a copy (*μίμημα*) of the latter, made beautiful by participation (*μετοσίτα*) in the beautiful.¹

In Numenius’ view Plato (*Tim.* 28c) had taught that only the demiurge is known among men, whereas the first mind, who is called the self-existent, is absolutely unknown among them². It seems fairly clear that Origen developed his views in a context of this kind. For him the Father (a term also used of the first god by Numenius) is unknown to men except through the Son. The Father is good-in-himself, while the goodness of the Son is derived from that of the Father. Given such a starting point, it was inevitable that the verses from Wisdom should be pressed into service – the service of Christian Platonism.

The extent of his philosophical interpretation of Wisdom can be seen from his statement that Proverbs 8, 22ff., with its reference to Wisdom as “the beginning of God’s ways”, shows that she “contained within herself the beginnings or ideas or forms of the whole creation” (*Princ.* 1, 2, 2, p. 30, 7–8; cf. *Ioh. comm.* 1, 19, p. 24, 2). Wisdom is the bridge, so to speak, between the Bible and the Platonic “intelligible cosmos”³.

Now, given all this philosophical background, and its tendency (like that of much biblical language) toward a subordinationist Christology, we encounter a difficult problem when we find Pamphilus (PG 14, 1308CD) quoting a fragment of Origen’s

¹ Frag. 25 Leemans, p. 141, 3–6 (Eusebius, *Praep. Ev.* 11, 22).

² Frag. 26, p. 141, 9–12 (*Praep. Ev.* 11, 18).

³ On Origen’s intelligible cosmos see Wolfson, *op. cit.*, 270–280.

exegesis of Hebrews in which the word *ὑμωσμός* occurs. As usual, Origen turns from Hebrews to the Wisdom of Solomon (7, 25).

Both of these comparisons ["vapour", "emanation"] most clearly prove that there is a sharing of substance by the Son with the Father. For "emanation" seems to be of one substance (*ὑμωσμός*) with that body from which it is either an "emanation" or a "vapour".

Obviously this statement disagrees with what Numenius had said about the different *οὐλαί* of the first god and the demiurge; but there is no reason to suppose that Origen, who regarded revelation as superior to philosophical reason, could not have contradicted a philosopher, even one who was often right. Moreover, subordinationism is only one aspect of Origen's Christology; the eternal generation of the Son plainly implies that the Son is consubstantial with the Father. And Origen's exegetical works as a whole demonstrate that he could, and did, look at his texts from various aspects, extracting every possible shade of meaning from them. We therefore regard this passage as genuine¹.

From what we have already said it is clear that Wisdom 7, 25-26 is a key passage in Origen's theology. It was important not only in itself but because it provided clear testimony to the revelation of the Son in the Old Testament.

IV. Dionysius' Theological Interpretation

It is well known that Dionysius of Rome, and others, found the Alexandrians' theology rather difficult to understand. In his reply to his Roman namesake, Dionysius of Alexandria followed the lines already laid down by Origen. God was always Father, since Christ was always his Logos and Sophia and Power. Dionysius proved his point by appealing to Wisdom 7, 26 (pp. 186, 11-187, 3 Feltoe).

Since he is "radiance of eternal light", he is absolutely eternal. For since the light always exists, obviously there is always radiance. The existence of light is known by its casting radiance, and there cannot be non-illuminating light. Again, let us come to the examples: if there is a sun, there is a ray and there is daylight . . .

Dionysius concludes by appealing to a Wisdom passage in Proverbs 8, 30. A little later he returns to the book of Wisdom (p. 187, 17-21).

¹ Crouzel (op. cit., 99) argues first for the authenticity of the fragment, then for its place in Origen's thought; our arguments converge.

Since God is light (1 John 1, 5), Christ is "radiance". Since he is spirit — for God, it says, is spirit (John 4, 24) — analogously Christ is also called "vapour"; for, it says, he "is a vapour of the power of God" (Wisd. 7, 25).

Finally, Dionysius also argues that as God is the source of all good things the "river" that flows from him is designated as the Son (pp. 190, 15–191, 1).

For logos [reason-word] is an "emanation" (Wisd. 7, 25) from the mind...

It is obvious that Dionysius is a fairly faithful adherent of Origen's teaching, specifically in regard to the Christological application of Wisdom. He clearly differentiates two stages in the expression of the Logos (p. 191, 1–7; p. 197, 1–19). He does not appeal to Origen as the originator or transmitter of his teaching, however. As Bouma points out, "Niet minder dan Origenes . . . acht Dionysius zich Schrift-theolog" — even though in both cases the appeal to scripture is not altogether transparent¹.

V. *Wisdom in Theognostus*

It has long been recognized that Wisdom is utilized in the fragment of Theognostus which Diekamp first published². Theognostus lays considerable emphasis on the scriptural title "Wisdom". Logos, he says, refers to the outward expression of the thoughts contained in the mind of the Father, while Sophia "is better able to indicate the multitude of conceptions contained in him". At the end of the fragment he explicitly states that "he is also called radiance of the glory of God (Heb. 1, 3) and unspotted mirror (Wisd. 7, 26), terms which in a variety of ways preserve the idea of the Image". Since he is obviously making use of the Wisdom passage it may well be that when he says that "there is one Logos and one Sophia" he has in mind the mention of one Sophia in Wisdom 7, 27.

More significant, but perhaps not usually noticed, is Theognostus' use of Wisdom in a fragment (2 Harnack) preserved by Athanasius (PG 25, 460C). Here he reiterates what Origen had

¹ S. J. Bouma, *Dionysius van Alexandrië*, Purmerend 1943, 137. The comparison of the Logos to a river flowing from the fountain which must be God's Wisdom is to be found in Philo, *Somn.* 2, 42 (cf. *Fug.* 97, *Quis det.* 115; H. Leisegang in Pauly-Wissowa, *RE* III A 1033).

² *Theologische Quartalschrift* 84, 1902, 483–484; Harnack, *Texte und Untersuchungen* 24, 3, Leipzig 1903, 77–78 (frag. 4).

said about the *ὁσία* of the Son and develops his thought by using one of Origen's favorite proof-texts.

The *ὁσία* of the Son originated from the *ὁσία* of the Father like radiance (Wisd. 7, 26) from light, like vapour (7, 25) from water. The radiance is not the sun nor is the vapour the water, nor is it something foreign. The *ὁσία* of the Son is not the Father himself nor is it something foreign, but it is an emanation (7, 25) from the *ὁσία* of the Father, without the *ὁσία* of the Father undergoing division. As the sun remains the same and is not diminished by the rays which poured forth from it, so the *ὁσία* of the Father underwent no alteration by having the Son as its image (7, 26).

The outline of Theognostus' analysis is clearly provided by Wisdom 7, 25–26.

Theognostus may also have relied on these verses when he argued, as Photius states (PG 103, 376), that the Son was limited by time and space, unlimited only in his activity (*ἐνέργεια*). Presumably Theognostus shared Origen's view that only God could not be limited by time and space (*Ioh. comm.* 10, 4, pp. 174, 29–175, 3), but that the Son imitates the activity of the Father. Certainly he held that the Son was an "imprint of the *ὁσία* of the Father"¹ (cf. Heb. 1, 3); one might suppose that he regarded the Son as the mirror of God's activity (Wisd. 7, 26).

This Alexandrian teacher is especially interesting because he seems to make use of ideas derived from most of his predecessors. The title *Hypotyposes* may be derived from Clement, and his treatment of Sophia and Logos as equivalent to the *λόγος ἐνδιάθετος* and *λόγος προφορικός* reminds us of both Clement and Philo². The word he uses for "imprint", *ἐκμαγεῖον*, occurs in Philo (*Heres* 230). And when he says that "when God willed to fashion this universe he first hypostatized (*προϋποστήσασθαι*) the Son as a kind of standard (*κανών*) of the creative work"³ we are reminded of Philo, who calls the ideas *κανόνες* (*Sacr.* 59) and says that when God willed to fashion this visible universe he first prefigured the intelligible one as a model (*Opif.* 16). Harnack was largely, but not entirely, right when he called Theognostus "einen Origenesschüler striktester Observanz"⁴.

¹ Frag. 4 Harnack, p. 78.

² Ibid., p. 77. Theognostus uses the appropriate definitions, not the terms.

³ Frag. 3, p. 77; Gregory of Nyssa, Lib. III c. Eunomium, tom. II, p. 86, 24–26 Jaeger (PG 45, 661 D).

⁴ Op. cit., 92.

What is reflected without any question is the common Alexandrian use of Wisdom 7, 25–26 for a semi-philosophical Christology.

VI. Other Interpretations of Wisdom

Thus far we have seen that at Alexandria the biblical personification of Wisdom was kept relatively free of mythology because it was interpreted in relation to the Son and to a Platonic-Philonian conception of the intelligible world. The key passage in the book of Wisdom, 7, 25–26, was viewed as an expression of philosophical theology.

Such was not always the case, even at Alexandria. Philo himself occasionally used mythological expressions, notably in his treatise *De ebrietate* 30–31, where he spoke of God as Father and Sophia as Mother, with “this world” as their “only and beloved son perceptible to the senses”. He quoted Proverbs 8, 22 and stated that it referred to “the mother and nurse of all”. The quotation and the exegesis are important. First, this is Philo’s only quotation of this verse from Proverbs; he never uses the other literature (Ecclesiastes, Song of Songs, Wisdom) ascribed to Solomon¹. Second, H. A. Wolfson has explained his exegesis of Proverbs in relation to its Hebrew text. By altering the vocalization of מְאֵם in Proverbs 8, 30 one could read מְאֵס or “fashioner” (τεχνίτης in Wisd. 7, 22); one could read מְאֵס, “nurse”; or even מְאֵס, “their mother” (γενέτις in Wisd. 7, 11–12)².

Wolfson points out that this exegesis is rabbinic in form and content. It is also Gnostic. Among the Valentinians, the fallen Sophia was called Achamoth. This mysterious name, with its plural ending, is certainly derived from Proverbs 9, 1, where the Hebrew word for “wisdom” appears in the plural and is used with a singular verb³. We know that the Valentinians used this verse because it is quoted in Clement, *Excerpta ex Theodoto* 47, 1, and referred to “the second Sophia”. Gnostic speculation about this Hebrew word also occurs in the *Gospel of Philip* (p. 108, 11–12 Labib): there is not only ΕΧΑΜΩΘ (interpreted as σοφία ἀπλῶς)

¹ H. E. Ryle, *Philo and Holy Scripture*, London 1895, xxviii–xxix; xxxiii–iv.

² Philo, vol. I, Cambridge, Mass., 1947, 266–269.

³ See also Prov. 1, 20; 14, 1; 24, 7.

but also ΕΧΜΩΘ, the σοφία ΜΗΜΟΥ – “of death”, presumably because in Hebrew מוֹת means “death”.

The kind of speculation reflected in Philo and made explicit among the Valentinians recurs in the book *Baruch* by the Gnostic Justin (Hippolytus, *Ref.* 5, 26, 3). Here we learn that there are twenty-four angels, twelve of Elohim and twelve of Eden. The second angel of Elohim is called Amen; the second of Eden, Achamoth. This notion presumably reflects the references to Wisdom as אָמֵן and as חֵכְמוֹת in the book of Proverbs.

More venturesomely, we may suggest that a strange picture of the Fall provided by the semi-Gnostic apologist Tatian (*Or.* 7, pp. 7, 25–8, 1 Schwartz) is based on Gnostic speculation about the Wisdom literature. Tatian says that men followed the “first-born” demon, who was “wiser” (Gen. 3, 1) than others. Why is he called “firstborn” (πρωτόγονος)? Maran thought that Tatian was alluding to the creature which according to Job (40, 14 LXX, 40, 19 Heb.) was formed as an ἀρχή or a ראשית and was called Behemoth (40, 15 Heb.). One might even imagine that as the good Wisdom could be called Achamoth so the bad wisdom could be Behemoth—but this is probably going too far.

In opposition to mythological speculations of this kind, and of other kinds, Tertullian (*Adv. Val.* 2) contrasts the Sophia of the Valentinians with the true Sophia of Solomon in the book of Wisdom.

VII. Conclusion

The passages with which we have just been dealing show conclusively that some Gnostics, at least, were very fond of the Wisdom literature, but not of the Wisdom of Solomon. Indeed, there seem to be no traces of its use in their extant writings. On the other hand, the philosophical leaders of the school of Alexandria incessantly used the book of Wisdom in support of their Christological views. This is to say that by including Wisdom in their canon of scripture they were able to interpret the other Wisdom literature in its light and to avoid the mythological speculations of the Gnostics. It was an indispensable resource for philosophical theology. We may doubt that this situation necessarily sheds any light on the origin of the book, but it does explain why, from the late second century onward, Alexandrian theologians regarded the book as an indispensable portion of the Old Testament.

Zu den Evangelienzitaten in den ‚Acta Archelai‘

G. C. HANSEN, Berlin

Vor achtzig Jahren hat Harnack¹ die Evangelienzitate in den sog. Acta Archelai einer Untersuchung unterzogen und dabei die Vermutung ausgesprochen, daß der Verfasser dieser antimanichäischen Schrift des 4. Jahrhunderts, die uns vollständig nur in einer lateinischen Übersetzung² vorliegt, während Teile der griechischen Vorlage, nämlich ein Brief Manis und ein Abriß des manichäischen Lehrgebäudes, durch Epiphanius erhalten sind, seine Evangelienzitate aus Tatians Diatessaron geschöpft habe. Harnack ging von der auf eine Bemerkung des Hieronymus³ gestützten Annahme aus, das Werk sei ursprünglich syrisch abgefaßt gewesen⁴, die griechische Vorlage der lateinischen Version stelle also ihrerseits bereits eine Übersetzung dar, und erklärte unter dieser Voraussetzung die Benutzung der im syrischen Bereich (und weit darüber hinaus) so ungeheuer zählebigen Evangelienharmonie Tatians für „a priori wahrscheinlich“. Er verglich dann im einzelnen die Evangelienzitate der ‚Acta Archelai‘

¹ A. Harnack, Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians, Texte und Untersuchungen I 3, Leipzig 1883, 137–153.

² Hegemonius, Acta Archelai, hrsg. von C. H. Beeson, Leipzig 1906 (GCS 16).

³ De viris illustribus 72: Archelaus, episcopus Mesopotamiae, librum disputationis suae, quam habuit adversum Manichaeum exeuntem de Perside, Syro sermone composuit, qui translatus in Graecum habetur a multis. claruit sub imperatore Probo, qui Aureliano Tacitoque successerat.

⁴ Diese These, zuletzt vertreten von K. Kessler, Mani, I, Berlin 1889, 87 ff., und zugleich durch seine wilden Kombinationen endgültig diskreditiert, kann seit langem als abgetan gelten. Harnack selbst hält sie in der Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, I, Leipzig 1893, 540; II 2, Leipzig 1904, 163, nicht mehr aufrecht. Tatsächlich bezeugt Hieronymus, genau gesehen, nur die Existenz der griechischen Fassung; das syrische Original ist aus dem Buch selbst fälschlich erschlossen; die lateinische Übersetzung existierte noch nicht.

mit Zahns Rekonstruktion des Diatessaron¹, die im wesentlichen auf Ephrems Kommentar zum Diatessaron und auf den Evangelienzitaten Aphrahats beruhte, und konnte dabei eine Reihe bemerkenswerter Übereinstimmungen feststellen, räumte freilich von vornherein ein, „daß sich ein sicheres Resultat schwerlich wird erreichen lassen“ (139), da das Diatessaron nur unzulänglich bekannt und seine Textgestalt teilweise unsicher sei, anderseits der lateinische sowohl wie der (postulierte) griechische Übersetzer durch Einsetzen des ihm geläufigen Bibeltextes das Ursprüngliche habe verwischen können.

Die von Harnack aufgeworfene und mit vorsichtiger Zurückhaltung beantwortete Frage dürfte heute eine erneute Aufmerksamkeit verdienen, auch wenn die Prämisse eines syrischen Originals der ‚Acta Archelai‘ nicht mehr annehmbar erscheint. Die Kenntnis des Diatessaron ist in unserm Jahrhundert dank vielen neuerschlossenen morgenländischen und abendländischen Texten wesentlich erweitert und vertieft worden, allerdings haben zahlreiche Detailuntersuchungen zugleich auch die ungemein verwickelte Problematik des Tatiantextes bewußt gemacht, der als ein Kardinalproblem für die Textgeschichte des Neuen Testaments längst erkannt ist. Steht uns heute auch mehr Material zur Verfügung als seinerzeit Zahn, so rückt doch das Ziel einer Rekonstruktion des Diatessaron in immer weitere Ferne. Allmählich beginnt sich die Erkenntnis durchzusetzen, daß die Urgestalt des Diatessaron gar nicht mehr in allen Einzelheiten greifbar ist, daß die Schöpfung Tatians, eine Harmonie der vier Evangelien, die trotz aller Künste nun einmal nicht harmonisierbar sind, ihrer Natur nach eine getreue oder gar mechanische Tradierung nicht erlaubte, daß diese Überlieferung vielmehr ein höchst lebendiger, umgestaltender, oft genug auch entstellender, die Feinheiten abschleifender Prozeß war, der nicht nur die weitgehendsten Folgen, wenigstens in der Frühzeit, auf die Gestaltung des Evangelientextes in seinen verschiedenen syrischen, lateinischen und zum Teil auch den griechischen Formen hatte, sondern auch seinerseits den Einwirkungen eines räumlich und zeitlich jeweils in Geltung stehenden Bibeltextes (Peschitta, Vulgata) in stärkstem Maße ausgesetzt war. Um so wichtiger ist es, allen noch so entlegenen und oft nur in mehrfacher Brechung kenntlichen Nachwirkungen des Tatiantextes nachzugehen, wie es Bahn-

¹ Th. Zahn, *Tatian's Diatessaron*, Erlangen 1881.

brecher und Meister der Diatessaronforschung wie Vogels, Plooij, Baumstark und Peters gelehrt und praktiziert haben¹. Diese Forderung mag auch von den Evangelienziten in den ‚Acta Archelai‘ gelten, einem merkwürdigen Werk, das einer gründlichen kritischen Analyse noch harrt und wegen seines Inhalts und seiner nachhaltigen Wirkung mehr Beachtung verdient.

Die sensationellen Entdeckungen manichäischen Originalschrifftums, die seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts unsere Kenntnis des Manichäismus erweitern, ja diese fast verschollene Weltreligion überhaupt erst wieder als ein lebensvolles Gebilde vor unsern Augen erstehen lassen, lehren uns auch die erhaltenen Zeugnisse der christlichen antimanichäischen Polemik, zu deren wichtigsten die ‚Acta Archelai‘ gehören, besser verstehen. Die Erforschung des Manichäismus und die des Diatessaron haben, wie es scheint, *einen* Berührungspunkt: die Textform der nicht wenigen Evangelienzitate und Anspielungen, die sich vor allem in den koptischen Manichaica finden, läßt mit einiger Wahrscheinlichkeit den Schluß zu, daß Mani und seine Jünger das Evangelium in Gestalt der tatianischen Harmonie gekannt haben, was ja auch historisch das fast mit Sicherheit Vorauszusetzende ist². Liegen uns nun in den ‚Acta Archelai‘ Bruchstücke oder wenigstens Reflexe manichäischer Originalschriften vor, so wäre es möglich, daß die Harnack aufgefallenen Tatianismen auf diesem Wege aus manichäischer Literatur in den Text der ‚Acta Archelai‘ hineingekommen sind. Dafür gibt es in der Tat einige Anhaltspunkte.

Die gewöhnlich als ‚Acta Archelai‘ bezeichnete Schrift, deren eigentlicher Titel *Thesaurus verus* usw. (S. 1, 2 Beeson) gegen Manis kanonisches Buch *Θησαυρός* gerichtet ist, gehört nach ihrem literarischen Charakter zur Gattung des christlichen Tendenzromans. Das zeigt nicht nur ihr bekanntestes Stück, die

¹ Vgl. besonders C. Peters, Das Diatessaron Tatians. Seine Überlieferung und sein Nachwirken im Morgen- und Abendland sowie der heutige Stand seiner Erforschung, Rom 1939 (Orientalia Christiana Analecta 123).

² Vgl. H. H. Schaeder, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems, Vorträge der Bibliothek Warburg 4, 1927, 72; C. H. Kraeling, A Greek Fragment of Tatian's Diatessaron from Dura, London 1935 (Studies and Documents 3), 16 Anm. 1; A. Baumstark, Ein „Evangelium“-Zitat der manichäischen Kephalaia, Oriens Christianus 34, 1937, 169–191; C. Peters a. a. O. 125–132; O. Klíma, Manis Zeit und Leben, Prag 1962, 467 ff.

Entlarvung Manis als Schwindler, der seine ganze Weisheit von nicht minder fragwürdigen Vorgängern, Skythianos und Terebinthos, bezogen hat und schließlich einen schmachtvollen Tod findet (S. 90 ff.) – ein Stück phantastischer Gegenpropaganda, das doch noch manche Züge der wirklichen manichäischen Überlieferung durchschimmern läßt¹ –, sondern das zeigt sogleich der ganz romanhafte Beginn² sowie die weiteren Teile des Handlungsgestütes, in das die Disputationen zwischen Mani und dem Bischof Archelaos eingebaut sind. Die Subscriptio (S. 98, 16f.) gibt das Ganze als tachygraphisches Protokoll der Debatten aus, aber die mangelhafte Kunst des Verfassers läßt an dem papiernen Charakter seines Machwerks nicht den geringsten Zweifel (was, wie üblich, seinen Erfolg, angefangen mit Cyrill von Jerusalem, Epiphanius und Sokrates, nicht beeinträchtigt hat, bis de Beausobres Kritik 1734 ihm den Garaus machte). Der Verfasser hat ohne Zweifel manichäische Bücher vor sich gehabt und mehr oder weniger geschickt und getreu ausgeschrieben, so daß er, wenn nicht für das manichäische System als Ganzes, so doch für viele Einzelheiten wertvolle Traditionen bewahrt hat, die jetzt durch die manichäischen Originaldokumente bestätigt werden: so die Zeremonie des Gebens der rechten Hand (S. 11, 1 ff.)³ oder das Gleichnis vom Löwen und Böckchen (S. 40, 33 ff.), das wir jetzt auch in dem koptischen Psalmenbuch (S. 9, 31 ff.) lesen. Die manichäische Lehre wird in den „Acta Archelai“, sicher nach manichäischer Propagandaliteratur, in fünf Abschnitten vorgetragen:

1. Brief Manis an Marcellus (nach der Darstellung des Romans ein einflußreicher Vertreter der Aristokratie im römisch-iranisch-armenischen Grenzgebiet) S. 5, 22–8, 4; für das *ὡς προελπομεν* S. 6, 13 fehlt der Bezug, also wird am Anfang etwas gestrichen sein;

2. Abriß des manichäischen Systems, vor Marcellus und Archelaos vorgetragen von Turbo (*Τύρβων* bei Epiphanius), einem Abgesandten Manis, der aber in der christlichen Umgebung sich sogleich bekehrt, S. 9, 11–22, 15; ebenso wie der Manibrief griechisch bei Epiphanius (Panarion haer. 66, 25–31) erhalten;

¹ Vgl. H.-Ch. Puech, *Le manichéisme. Son fondateur – sa doctrine*, Paris 1949, 22 ff.

² Benutzung der Petrusakten hat G. Ficker, *Die Petrusakten*, Leipzig 1903, 47–50, nachgewiesen.

³ Vgl. *Kephalaia* S. 39, 19 ff. 40, 30 ff. 41, 3 ff. 148, 19 f. 228, 8 f. 232, 5 f. *Psalm-book* S. 2, 5. 23, 4. 59, 20. 67, 14 f. 69, 6. 94, 2. 101, 7. 108, 17 f. 153, 4.

3. die Mani während der ersten Disputation in den Mund gelegten Ausführungen S. 23, 17–27, 20. 40, 29ff. 45, 1 ff. 46, 18 ff.;

4. eine Reihe von Argumenten wider das Alte Testament, enthalten in dem angeblichen Brief des Presbyters Diodorus (*Τρόφων* bei Epiphanius) S. 65, 3–66, 24;

5. Manis Worte während der zweiten Disputation S. 80, 13 bis 81, 25. 86, 1 ff.; die unvermittelte Anrede an den (eigentlich jetzt gar nicht anwesenden) Marcellus S. 81, 8 läßt einen Zusammenhang mit dem Dokument 1 ahnen¹.

Die in diesen Abschnitten enthaltenen Evangelienzitate gilt es also auf möglichen manichäisch-tatianischen Ursprung zu untersuchen. Es zeigt sich dabei allerdings sogleich eine Schwierigkeit, die Harnack nur angedeutet hat: der lateinische Übersetzer hat die Bibelzitate seiner griechischen Vorlage nicht Wort für Wort wiedergegeben, sondern es ist ihm in den meisten Fällen der ihm vertraute altlateinische Text in die Feder geflossen. Einige Beispiele mögen das veranschaulichen.

In dem griechisch und lateinisch erhaltenen Turbo-Referat (Dokument 2) steht S. 19, 14 das allbekannte und auch von den Gnostikern gern verwandte Wort aus Gen. 1, 26² *δεῦτε καὶ ἀποκρύψωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμολωσῶν* (nach dem üblichen LXX-Text). Die lateinische Übersetzung hat hier die fast allen Lateinern von Tertullian und Cyprian bis Hieronymus vertraute, aber in keiner griechischen Handschrift vertretene Wortstellung³ [venite,] *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Typisch für die *Vetus Latina* sind auch Namensformen wie Istrahel (in den ‚Acta Archelai‘ von dem Ambrosianus s. VI überall bewahrt) oder Mambres (statt Iambres 2 Tim. 3, 8) S. 60, 4. 77, 3. 5. 8. Auch in den Evangelien ist der Anschluß an eine altlateinische Textform gewöhnlich sehr eng. So findet sich z. B. S. 51, 24 ein wörtliches Zitat von Lk. 3, 7f. (nicht Mt. 3, 7f., wie der Heraus-

¹ Vgl. H. v. Zittwitz, *Acta disputationis Archelai et Manetis*, Zeitschrift für die historische Theologie 43, 1873, 467–528, bes. 481.

² Vgl. R. McL. Wilson, *The Early History of the Exegesis of Gen. 1. 26*, *Studia Patristica* I, Berlin 1957 (TU 63), 420–437; J. Jervell, *Imago Dei*, Göttingen 1960 (FRLANT N. F. 58).

³ Vgl. *Vetus Latina 2: Genesis*, hrsg. von B. Fischer, Freiburg 1951–1954, 26. — Aber in der Anspielung S. 27, 7f. ist die griechische Wortstellung beibehalten: *et quomodo mihi quisquam dicet quia ad imaginem dei factus est pater noster Adam et ad similitudinem*.

geber meint): generatio mit *b ff² l q* (gegen progenies *a c d e f* Mt. und genimina *vg*), ab ira ventura mit den meisten Hss. gegen *d e vg* Mt.^{exc acf}, fructum dignum mit *d e r¹* Mt.^{exc a} (statt des lukanischen Plurals). Ebenso wörtlich ist S. 85, 30 hic est filius meus dilectus in quo bene conplacui Mt. 3, 17 zitiert (im Apparat ist der Hinweis auf Lk. 3, 22 zu streichen)¹. Typisch altlateinische Elemente (die jedenfalls z. T. zugleich typische Tatianlesarten darstellen) finden wir S. 36, 28f. ut luceat omnibus qui in domo sunt Mt. 5, 15² (statt *καὶ λάμπει*, et lucet nur *e*); S. 65, 19f. und 69, 13 oculum pro oculo, dentem pro dente Mt. 5, 38 (*καὶ* om. D 13 543 983 1689 it Orig); S. 75, 25 imperavit Mt. 8, 26 par. (statt increpavit *ἐπετίμησεν*); S. 32, 31 rumpentur Mt. 9, 17 (rumpuntur *a aur l vg*); S. 79, 15 in gehennam Mt. 10, 28 (D it); S. 36, 4 in foro Mt. 23, 7 par. (statt *ἐν ταῖς ἀγοραῖς*); S. 58, 2 ecce hic . . . aut ecce ibi Mt. 24, 23 par. (*ἰδοὺ ὧδε . . . ἡ ὧδε* Mt., *ἴδε ὧδε . . . ἴδε ἐκεῖ* Mk. 13, 21, *ἰδοὺ ὧδε ἡ ἐκεῖ* Lk. 17, 21); S. 70, 23 filios sponsi Lk. 5, 34 par. (*νυμφίον* statt *νυμφῶνος*³); S. 52, 2 nisi Joh. 1, 18; S. 77, 15 speratis Joh. 5, 45 (sperastis nur *b vg*); S. 77, 15f. utique forsitan Joh. 5, 46 (*ἄν*; utique *d* forsitan *cet* om. *a e q⁴*); S. 77, 16 et mihi Joh. 5, 46 (Tatianismus⁵).

Auch sprachliche Charakteristika der Vetus Latina sind noch bewahrt, so ist z. B. S. 36, 4 discubitos mit (C)M und den meisten Altlateinern zu lesen, S. 63, 5 in carcerem (mit C), S. 69, 16 mercedem suam (mit A), S. 83, 14 quis es (mit C). (Der Herausgeber folgte hier dem nach der Vulgata korrigierenden Monacensis.) Das beobachtete Vorherrschen einer altlateinischen Textform schließt natürlich nicht aus, daß unser Übersetzer von Fall zu Fall auch auf seine griechische Vorlage Rücksicht nahm und so gelegentlich eine Textform schuf, die mit der Vulgata Übereinstimmungen aufweist. Ein Zusammengehen mit einer bestimmten Handschrift ist nicht feststellbar, am fernsten stehen

¹ Auch S. 88, 3f. ist nur Mt. (4, 1) zitiert, nicht Lk. (+ statim aus Mk. 1, 12).

² Wahrscheinlich handelt es sich um eine Harmonisierung mit Lk. 8, 16; 11, 33 *ἵνα . . . βλέπωσιν*. Vgl. auch Thomasevangelium Logion 33 und dazu G. Quispel, L'Evangile selon Thomas et le Diatessaron, Vigiliae Christianae 13, 1959, 112f.

³ Vgl. The Liège Diatessaron ed. by D. Plooij, Amsterdam 1929 ff. (Verhandelungen der Kon. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, N. R. 31), 124.

⁴ Vgl. Plooij a. a. O. 249.

⁵ Vgl. Plooij a. a. O. 249.

a e k. Ausgesprochene Abweichungen von der Vetus-Latina-Überlieferung sind selten, ich notiere: S. 35, 14 *qui est in occulto* Mt. 6, 6 (*qui est om. it vg*); S. 58, 3 *falsi Christi [et falsi apostoli] et falsi prophetae* Mt. 24, 24 *par. (pseudochristi et pseudo-prophetae it vg*; der eingeklammerte Zusatz ist zu streichen, er ist S. 58, 14 und 60, 9 nicht berücksichtigt); S. 58, 6 *si dixerint vobis* Mt. 24, 26 (fehlt sonst; η 33 *pc b ff¹ ff²*); S. 83, 14 *scimus* Mk. 1, 24 (*οἴδαμεν* nur κ Ψ 892 Tert Orig) bzw. Lk. 4, 34 (*οἴδαμεν* nur Ψ 892); S. 83, 1 *vade retro* Mk. 8, 33 Mt. 16, 23 (+ *me it vg*). S. 75, 15f. ist Lk. 23, 34 mit ‚pater, ignosce eis, quoniam nesciunt quid faciunt‘ wiedergegeben, die Abweichung von der altlateinischen Fassung (pater, dimitte illis, non enim sciunt quid faciunt) ist so auffallend, daß die Vermutung sich nahelegt, der Übersetzer habe das Wort Jesu aus der ihm vertrauten Bibel nicht gekannt (Lk. 23, 34 fehlt ja in *a d* wie in vielen anderen Zeugen). Ein beträchtlicher Teil der Diatessaron-Lesarten in den Evangelienzitaten der ‚Acta Archelai‘ ist also Gemeingut der lateinischen Überlieferung. Aber das gilt doch nicht für alle Fälle.

Lehrreich ist das Wort vom guten und schlechten Baum (Mt. 7, 18 Lk. 6, 43), das in der manichäischen Literatur eine gewisse Rolle spielt¹. In den ‚Acta Archelai‘ ist es S. 24, 18f. Mani in den Mund gelegt: *non potest arbor bona malos fructus facere neque arbor mala bonos fructus facere*. Das ist ganz der Text der lateinischen Bibeln in Mt. 7, 18 (nur stellen *aur f ff¹ l q vg* fructus entsprechend der Graeca veritas vor das zugehörige Adjektiv). Das gleiche liegt in dem Brief Manis S. 7, 19f. vor, wo der Lateiner liest: *non potest arbor mala bonos fructus facere neque arbor bona malos fructus facere*, mit sekundärer Umstellung der beiden Satzglieder. Der altlateinische Text von Mt. 7, 17f. hat die Begriffe „gut“ und „schlecht“ einheitlich durchgeführt, im Gegensatz zum griechischen Text, der „guter Baum“ und „schöne Früchte“, „fauler Baum“ und „böse Früchte“ einander zuordnet. Dieses Begriffspaar „gut – schlecht“ ist nun – eine eindeutig harmonistische Variante – in allen lateinischen Bibeln, zusammen mit dem Plural fructus, auch in Lk. 6, 43 eingedrungen, wo der echte Text „schöner Baum – faule Frucht; fauler Baum – schöne Frucht“ hat. Eben diese einheitliche Bezeichnung

¹ Vgl. A. Baumstark, Oriens Christianus 34, 1937, 169–191.

„gut – schlecht“ (syr. *ṭāb – bīs*) darf als für das Diatessaron belegt und charakteristisch gelten; sie findet sich bei Aphrahat (IX 11, XIV 48), in altsyrischer Überlieferung (sy.^{sc} in Mt., sy.^{sc} in Lk.¹), im persischen Diatessaron (I 59), in den koptischen Kephalaia (S. 17, 5ff.) und steht auch hinter der Lesart der arabischen Evangelienharmonie. (Die abendländischen Tatianzeugen sind in diesem Fall durch die Übereinstimmung mit der Vulgata entwertet.) Die Lesart der lateinischen ‚Acta Archelai‘ an den beiden oben angeführten Stellen würde uns angesichts der Identität mit dem lateinischen Bibeltext nicht weiter beschäftigen, wenn nicht an der einen Stelle (Brief Manis) auch die griechische Vorlage erhalten wäre. Hier lautet das Zitat (S. 7, 4–6): *οὐ δύναται δένδρον καλὸν καρπὸς κακὸς ποιῆσαι οὐδὲ μὴν δένδρον κακὸν καλοῦς καρποῦς ποιῆσαι*. Auch hier begegnet uns das der sonstigen griechischen Überlieferung fremde einheitliche Begriffspaar „gut – schlecht“, das ich nicht auf ein ungenaues Zitat zurückführen möchte, sondern auf das hinter dem manichäischen Zitat stehende Diatessaron. Ist es ferner nur ein Zufall, daß *ποιῆσαι* (nicht das sonst in fast allen Hss. vertretene *ποιεῖν*²) sich sonst nur noch in 713 (von Soden ε 351) findet, einer Handschrift, die deutlich in ihrem Mt.-Text von Tatianismen infiziert ist?³

Um zu beweisen, daß Jesus nicht geboren sei, argumentiert Mani (Acta Arch. S. 80, 27ff.) mit der Perikope von den Verwandten Jesu (Mt. 12, 47ff. par.)⁴: *quidam cum ei aliquando dixisset, Maria mater tua et fratres tui foris stant* (vgl. S. 81, 11 *ecce mater tua et fratres tui foris stant*). Wie der ‚quidam‘ beweist, ist das ein Zitat des Verses Mt. 12, 47 (*εἶπεν δὲ τις αὐτῷ,*

¹ Weiteres bei Baumstark a. a. O. 173. – Die merkwürdige Wiedergabe von *σαπρός* Mt. 7, 18 Lk. 6, 43 durch ‚bitter‘, die in der armenischen Version des Aphrahat sowie in dem altarabischen Evangelientext von Lk. 6, 43 begegnet und die von Baumstark a. a. O. 187f. auf eine überarbeitete Fassung des syrischen Diatessaron zurückgeführt wird, scheint auch in den koptischen Kephalaia 120 S. 288, 2 vorzuliegen: „bittere Bäume, daß sie nicht(?) Frucht geben . . .“ (bisher nur in deutscher Übersetzung veröffentlicht von A. Böhlig, Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Ges.- u. sprachwiss. R., 5, 1955/56, 1083).

² In Mt. 7, 18 ist *ἐνεγκεῖν* an erster Stelle nur durch B Orig Tert, an zweiter Stelle durch * Orig Tert bezeugt.

³ A. Pott, Der griechisch-syrische Text des Matthäus. ε 351 im Verhältnis zu Tatian^{sc} Ferrar, Leipzig 1912.

⁴ Vgl. Tertullian adv. Marcionem IV 19: *constantissimum argumentum omnium qui domini nativitatem in controversiam deferunt*.

Mk. λέγουσιν αὐτῷ, Lk. ἀπηγγέλη δὲ αὐτῷ), der allerdings in der besseren Überlieferung (B x* L F 1093 1355 sy^{sc} sa ff¹ k) ausgelassen wird, aber in C R D Θ lat steht und in der altlateinischen Version lautet: Dixit autem ei quidam, Ecce mater tua et fratres tui foris stant quaerentes loqui tecum (quaerentes te videre a, quaerentes te aur l vg). Wahrscheinlich hat Tatian den Vers aus Mt. übernommen: sowohl das arabische (T^{ar}) wie das persische (T^p), mittelniederländische (T^{mn}l), althochdeutsche (T^{ah}d) und das toskanische Diatessaron (T^{tos}; T^{ven} fehlt) folgt Mt. 12, 47. Aber auch die erhaltene außerkanonische Überlieferung stimmt mit Mt. überein, so das Ebionäerevangelium (nach Epiphan. haer. 30, 14, 5): ἰδὼν (= Mt. Mk.) ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου (= Mt. Mk. Lk., + καὶ αἱ ἀδελφαὶ σου Mk.) ἔξω ἐστήκασιν (= Mt. + ζητοῦντές σοι λαλῆσαι, Lk.: ἐστήκασιν ἔξω ἰδεῖν θέλοντές σε) und das Thomasevangelium Logion 99: „Die Jünger sagten zu ihm¹: Deine Brüder und deine Mutter stehen draußen.“ Bei den anerkannt starken Berührungen Tatians mit außerkanonischem Überlieferungsgut wäre es auch nicht ausgeschlossen, daß Tatian hier wie das Ebionäer- und das Thomasevangelium nur „stehen draußen“ ohne weiteren Zusatz gelesen hätte, was allerdings dann in der weiteren Geschichte des Diatessaron verwischt worden wäre. In dem Zitat in den „Acta Archelai“ wäre die ursprüngliche Fassung noch erhalten. Beweisen läßt sich das freilich nicht. Die Fortsetzung in den Acta Arch. entspricht Mt. 12, 48: Quae est mater mea aut qui sunt (so auch a d ff¹ h q; et qui sunt aur f l vg; et b c g; aut k ff²) fratres mei? Eigentümlich dann Mt. 12, 50 par.: et ostendit eos qui facerent voluntatem suam et matres sibi esse et fratres, mit der Ersetzung von „den Willen meines Vaters im Himmel“ durch „meinen Willen“, wie sie ähnlich auch Markion in seinem Evangelium vornahm (quae mihi mater et qui mihi fratres, nisi qui audiunt verba mea et faciunt ea²). Doch wird es sich hier um eine selbständige Umformung handeln. Die vorhandenen Tatianzeugen stimmen jedenfalls mit den außerkanonischen Texten überein (Ebionäerevangelium: οἱ ποιοῦντες τὰ θελήματα τοῦ πατρὸς μου; Thomasevangelium: „die den Willen meines Vaters tun“).

¹ Dies ist die übliche Einleitungsformel (vgl. Logion 6, 12, 18, 20, 24, 37, 43, 51–53, 113) und nicht etwa das λέγουσιν αὐτῷ von Mk. 3, 32.

² Tert. adv. Marc. IV 19, vgl. A. v. Harnack, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott, 2. Aufl. Leipzig 1924 (TU 45), 198*.

Ein locus classicus für Markion und alle Gegner des Alten Testaments, zu denen die Manichäer natürlich gehörten, war das Wort Jesu (Lk. 16, 16 Mt. 11, 12), das Johannes den Täufer als Grenzscheide des Alten und des Neuen bezeichnete, *Acta Arch.* S. 25, 23f.: *lex enim et prophetae usque ad Iohannem baptistam* (bei Epiphanius haer. 66, 75, 1 *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου*), das ist Lk. 16, 16, die Form des Spruches, die — neben Mt. 11, 12f. — auch bei Tatian stand (vgl. T^{Ephr} T^{ar} T^p T^{ven}, aber T^{mal} T^{ahd} haben nur Mt. 11, 12f.); bei Tatian lautete die Fortsetzung etwa: *ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν εὐαγγελίζεται*, also wieder nach Lk. 16, 16, nur mit der Änderung von *βασιλεία τοῦ θεοῦ* in das matthäische *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (vgl. T^{Ephr} T^{ar}). So aber zitiert auch der Mani der ‚Acta Archelai‘ S. 25, 5ff. das Wort: unde bonum vobis est ex omnibus quae usque ad Iohannem scripta sunt nihil omnino suscipere, a diebus vero eius euangelizatum regnum caelorum solum amplecti.

Drei Zitate aus dem Johannesevangelium zeigen enge Berührung mit dem Diatessaron, was schon Harnack hervorgehoben hat. Auf Joh. 1, 18 wird in Manis Brief S. 7, 3f. angespielt: *τὸν μονογενῆ τὸν ἐκ τῶν κόλπων τοῦ πατρὸς καταβάντα Χριστόν* (unigenitum qui de patris sinibus descendit Christum, vgl. auch S. 80, 18 *de sinibus patris descendit*), woraus Harnack (a. a. O. 152) den zugrunde liegenden Evangelientext *ὁ μονογενὴς ὁ ὢν ἐκ τῶν κόλπων τοῦ πατρὸς* erschlossen hat. Für Tatian ist durch Ephrem¹ ein ganz ähnlicher Text bezeugt: *genitus est ex sinu patris sui* (vgl. allerdings ebd. S. 2, 30f. *unigenitus qui in sinu patris est*); wichtig ist vor allem die Auslassung von *υἱὸς* bzw. *θεὸς* nach *μονογενής*².

Joh. 6, 38 wird von Mani S. 80, 19f. in folgender Form zitiert: *non veni facere voluntatem meam sed eius qui misit me*. Die Lesart ‚veni‘ entspricht gegen das griechische *καταβέβηκα* (*ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ*) dem übereinstimmenden Zeugnis Ephrems (ebd. S. 205, 10f. *non veni ego facere voluntatem meam, sed voluntatem illius qui misit me*) und des mittelniederländischen Diatessaron (S. 205 Plooij: *want ic ben comen uan den hemele nit*

¹ Saint Ephrem, *Commentaire de l'Evangile concordant*, Version arménienne, éditée et traduite par L. Leloir, Louvain 1953–1954 (CSCO 137. 145), S. 3, 2f. der Übersetzung.

² Die altlateinische Fassung des Verses kommt *Acta Arch.* S. 52, 1f. vor, außerhalb der manichäischen Abschnitte: *deum nemo vidit umquam nisi unigenitus filius qui est in sinu patris*.

om minen wille te doene mar den wille myns uader die mi hir neder ghesendt heft), darf also mit Sicherheit als Tatianlesart angesehen werden. Die Stellung der Negation am Anfang des Satzes (wie bei Ephrem) findet sich übrigens auch in $\kappa^* b e$.

Joh. 8, 44 ist S. 46, 19 ff. angeführt als Beweis für den Dualismus: *vos ex patre diabolo estis et desideria patris vestri facere vultis; ille enim homicida est ab initio et in veritate non stetit, quoniam veritas in eo non est; cum loquitur mendacium, de suis propriis loquitur, quoniam mendax est sicut et pater eius*. Das ist ziemlich genau der Wortlaut der altlateinischen Versionen¹, kenntlich besonders an dem *sicut* (om. *d f q vg*), einem interpretierenden Einschub, der nur vereinzelt im griechischen Bereich in $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma$ (Ψ) oder $\omega\varsigma$ (v. Sodens Gruppe K') eine Entsprechung findet. Wichtig scheint mir aber die Lesart ‚*homicida est*‘ (statt *erat* oder *fuit* = $\eta\nu$), die durch $T^{Ephr} T^{ar}$ für Tatian bezeugt ist, sonst noch in 659 Orig Iren vorkommt, aber nicht in altlateinischen Handschriften.

Beachtung verdienen auch die in den ‚Acta Archelai‘ S. 65f. zusammengestellten Widersprüche zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Harnack hat festgestellt, daß sie in letzter Instanz mit Markions „Antithesen“ zusammenhängen müssen², wenn auch nicht alle angeführten Beispiele von Markion selbst stammen können (mit S. 65, 24f. *Iesus vero in sabbato etiam lectum portare praecepit a se curato* kann nur Joh. 5, 8f. gemeint sein). Es kann nicht wundernehmen, daß die Manichäer sich die markionitische Argumentation zu eigen machten und vielleicht auch erweiterten. Über die Textform, die den Zitaten S. 65f. zugrunde liegt, läßt sich etwas Bestimmtes nicht ausmachen, zumal das Verhältnis zwischen Tatian- und Markiontext³ noch nicht genügend geklärt ist. Das Wort Mt. 5, 17 wird von Mani S. 65, 8 ff. als unecht verworfen, ganz wie es auch Markion getan hatte⁴. Die Seligpreisung der Armen (S. 65, 15 *Iesus beatos diceret pauperes*) ist aus Lk. 6, 20, nicht aus Mt.

¹ Kleinere Varianten: *facere vultis* A. A. *e r*¹ Aug. *vultis facere cet*; enim A. A. *c* om. *cet*; quoniam¹ A. A. *a d r* quia *cet*; veritas in eo non est A. A. *b l r*¹ Aug. non est veritas in eo *aur c f vg* ($f^2 a e$); de A. A. *a b d e r*¹ ex *cet*; quoniam A. A. *a b d r*¹ quia *cet*.

² Marcion 349* f.

³ Vgl. etwa A. v. Harnack, Marcion 242* ff. 255*; H. Vogels, Der Einfluß Marcions und Tatians auf Text und Kanon des NT, Synoptische Studien. Festschrift A. Wikenhauser, München 1953, 278–289.

⁴ Harnack, Marcion 261* f.

5, 3¹: Tatian aber scheint allen erhaltenen Zeugen nach *πρωχοι τῷ πνεύματι* geschrieben zu haben, vgl. auch den häufig in den Lukastext eingedrungenen Zusatz *τῷ πνεύματι* (N³ Θ 33 579 713 λ φ α l). An anderen Stellen läßt sich eine Entscheidung zwischen Tatian- und Markiontext nicht treffen: S. 65, 20f. *percutienti unam maxillam (iuberet) etiam alteram praeberi (praeparari Hss., praestare S. 69, 14)* sieht eher nach Lk. 6, 29 als nach Mt. 5, 39 aus, aber auch Tatian hat in dem nach Mt. konstruierten Satz (T^{Ephr}: *qui percutit te*) *δεξιᾶν* ausgelassen (T^{Ephr} Aphr sy^{sc} D d k), und Markion scheint hier einen aus Mt. und Lk. gemischten Text befolgt zu haben². Beim Ährenraufen der Jünger am Sabbat ist ein Einzelzug erwähnt (S. 65, 26 *manibus conficere*), der aus Lk. 6, 1 stammt, den aber auch Tatian in sein Mosaikwerk eingefügt hat (T^{Ephr} Tar T^p T^{mm} T^{ven}), und jedenfalls scheint, in die *sabbati* (S. 65, 25) ein deutlicher Tatianismus (T^{Ephr} Tar T^p, ferner sy^s in Mt. 12, 1, sy^{sc} in Mk. 2, 23) zu sein³. Schließlich liegt dem Zitat S. 66, 20 ff. (*usque ad Iohannem . . . lex et prophetae . . . Iohannem regnum caelorum praedicare*) genau derselbe Text zugrunde, der oben S. 482 als tatianisch gekennzeichnet ist.

Das relativ geringe Material, das die aus manichäischen Quellen geschöpften Abschnitte der ‚Acta Archelai‘ bieten, läßt doch den Schluß zu, daß nicht alle Spuren des Diatessaron, die in den Evangelienzitaten zu finden sind, erst auf den lateinischen Übersetzer und seine Vertrautheit mit seiner altlateinischen Bibel zurückgehen, sondern daß manche Tatianismen aus „dem Evangelium“, das die Manichäer benutzten, sich erhalten haben. Dieses Ergebnis mag indirekt die These stützen, daß Mani mit dem christlichen Evangelium durch Tatians Werk vertraut gewesen ist. Daß ein Bibelwort, das von dem guten und dem schlechten Baum, an zwei Stellen⁴ mit einer Formel eingeleitet wird, die „Evangelien“ im Plural gebraucht, braucht daran nicht irre zu machen, war doch den Manichäern die Existenz von Einzel-evangelien und sogar einer Anzahl von unkanonischen Evan-

¹ Archelaos (S. 69, 23 ff.) versucht der Antithese entgegenzutreten, indem er Lk. 6, 20 im Sinne von Mt. 5, 3 deutet: *non dixit saeculari substantia pauperes, sed pauperes spiritu . . .*

² Harnack, Marcion 193*.

³ Vgl. L. Leloir, *Le Diatessaron de Tatien, L'Orient Syrien* 1, 1956, 208 bis 231; 313–334, bes. 319.

⁴ S. 7, 3 (= 7, 18); 24, 17 in *euangeliorum libro*.

gelien nicht unbekannt (ein „Thomasevangelium“, wahrscheinlich das jetzt in Chenoboskion gefundene, erfreute sich bei ihnen besonderer Beliebtheit¹). Zudem machte ja Tatian kein Geheimnis daraus, daß seine Harmonie aus den vier kanonischen Evangelien zusammengesetzt war; sie konnte daher durchaus als „euangeliorum liber“ zitiert werden. Umgekehrt beweisen die unzähligen Stellen in der patristischen Literatur, an denen „das Evangelium“ angeführt ist, nichts für Benutzung des Diatessaron.

¹ Vgl. E. Hammerschmidt, *Das Thomasevangelium und die Manichäer*, *Oriens Christianus* 46, 1962, 120–123.

La prise de conscience de la « nudité » d'Adam

Une interprétation de *Genèse* 3,7 chez les Pères Grecs

MARGUERITE HARL, Paris

Lorsqu'Adam et Eve eurent mangé le fruit de l'arbre interdit, « alors », dit l'Écriture, « leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus ; ils cousirent des feuilles de figuier et se firent des pagnes ». Cette découverte de leur nudité est directement liée à leur désobéissance ; elle en est la conséquence, comme le soulignent les paroles adressées peu après par le Seigneur à Adam : « Et qui t'a appris que tu étais nu ? Tu as donc mangé de l'arbre dont je t'avais défendu de manger ! » (Gen. 3, 11).

Les exégètes modernes voient de préférence dans cet épisode « la découverte de la sexualité », « l'éveil de la concupiscence, première manifestation du désordre que le péché introduit dans l'harmonie de la création »¹. Ils peuvent s'appuyer sur le fait que, selon le texte biblique, Adam et Eve avant la faute étaient nus « et ils n'avaient pas honte », *οὐκ ἤσχύνοντο* (Gen. 2, 25). On peut d'ailleurs trouver chez certains Pères Grecs l'amorce de cette interprétation².

L'ensemble de la tradition exégétique grecque va cependant dans un autre sens : la « nudité » d'Adam est le symbole de sa faiblesse physique, des besoins de son corps, du fait, par exemple, qu'il va avoir froid s'il ne se couvre pas. La découverte de la « nudité » est la prise de conscience des besoins humains, qui vont réclamer l'invention des sciences et des techniques utiles à la vie.

¹ Voir, par exemple, la note ad Gen. 3, 7 dans la Bible dite « de Jérusalem » ou L. Ligier, *Péché d'Adam, péché du monde*, t. I, Paris, 1960, pp. 226–227.

² La notion de « honte », *αἰσχύνω*, s'ajoute aisément à la découverte de la nudité, par suite du rapprochement avec 2, 25. C'est ce que fait, par exemple, Athanase, *Contra Gentes* 3. On peut cependant noter que, même dans ce texte, s'il est dit qu'Adam et Eve après la faute s'engagent « dans la diversité et la multiplicité des désirs corporels », le mot de « désirs », *ἐπιθυμίας*, n'a pas un contenu seulement sexuel ; ce sont tous les besoins du corps, découverts par un regard porté sur soi, qui détournent de la contemplation de Dieu. Voir aussi Irénée, *Démonstration* 14.

En interprétant la « nudité » dans le sens de la *déficience* physique de l'être humain, de ce qu'il y a en lui de nécessaire (*ἐνδεές, ἑλλειπές*), les Chrétiens retrouvaient dans le récit biblique les conditions d'une vie primitive telle que la décrivait certaine tradition philosophique : l'homme en butte aux intempéries, aux attaques des bêtes sauvages, à la maladie, se défend et s'organise peu à peu ; ses faiblesses physiques suscitent l'invention des techniques comme celles du tissage des vêtements, du feu, de l'architecture, de la médecine etc. Les Grecs disaient qu'une fois l'Age d'or terminé, lorsque l'humanité se trouva livrée à elle-même, dans la plus grande faiblesse, ce fut son dénuement lui-même, ce que les philosophes appelaient la « nécessité », *χρεία*, qui fut la « maîtresse » de leur progrès¹. Rejoignant ce thème de réflexion sur l'histoire de l'humanité, les Chrétiens virent dans la prise de conscience de la nudité d'Adam l'origine première de la civilisation : c'est parce qu'il *sut* qu'il était nu que l'homme fut entraîné à inventer les sciences et les techniques.

On peut distinguer chez les Pères deux manières assez différentes de présenter le thème des inventions humaines. Certains

¹ Voir, par exemple, Diodore de Sicile, ap. Eusèbe de Césarée, Préparation Evangélique I 7, et la bibliographie ap. K. Reinhardt, art. Poseidonios von Apameia, in R. E. (Pauly-Wissowa) XXII 1, 1954, col. 805, Kulturgeschichte. Le thème remonterait à Démocrite. Voir aussi M. Pohlenz, Die Stoa I, Göttingen 1949, p. 235, qui analyse la doctrine selon laquelle la *χρεία* est seulement l'occasion du progrès, la véritable cause en étant le logos en l'homme. On pourrait suivre chez les Pères l'histoire de ce thème de l'invention des sciences, lié à une influence stoïcienne, posidonienne, selon W. Jaeger, Nemesios von Emesa, Berlin, 1914. Nous étudions ici seulement la manière dont ce thème s'articule sur une donnée biblique : la prise de conscience de la nudité d'Adam. Je n'ai pas trouvé cette relation explicitée chez Philon d'Alexandrie : pour lui, la prise de conscience de la « nudité » humaine symbolise la rupture d'un état d'harmonie de l'homme dans la création ; l'homme éprouve désormais un sentiment d'étrangeté vis-à-vis du kosmos (*ἀλλοτρίωσις*, Quaestiones in Genesim I 40) ; lorsque par ailleurs Philon parle de l'invention des sciences, c'est pour reprocher à ceux qui s'en glorifient leur orgueil et même leur *φιλαυτία*, qui les éloigne de Dieu. Il s'oppose donc à cette « louange » (*ἐγκώμιον*) de l'intelligence humaine qui est certainement le fait des Stoïciens (Leg. Spec. I 334-335). Dans la perspective religieuse qui est celle de Philon, c'est une très grave faute que de se croire le créateur ou le possesseur de quoi que ce soit. Les *τέχνη* font partie de ces possessions que la sensibilité ou l'intellect croient avoir « inventées ». Voir Leg. All. III 29-30, De cher. 57 et 71-73. Ce n'est pas en glorifiant son intelligence, en divinisant ses inventions, que l'homme deviendra ce pour quoi il a été créé, le dominateur du monde. Il sera sur terre le « procurateur du Grand Roi » s'il se soumet lui-même à Dieu (voir, pour le

mettent l'accent sur la catastrophe initiale, sur la perte de l'état paradisiaque; ils regrettent que l'homme, désormais occupé à défendre ou à organiser sa vie matérielle, soit ainsi détourné de son mode de vie essentiel, — son mode de vie premier —, qui est la contemplation; ils accordent peu d'importance aux activités proprement humaines; nous appellerons cette tendance, pour faire bref, la tendance plus pessimiste, ascétique. D'autres, au contraire, tout en mettant en relation l'invention des techniques avec la faute initiale et la perte de la vie angélique, montrent que l'état de déficience physique, compensé par la possession de l'intelligence, fut l'occasion pour l'homme de mettre celle-ci en exercice et que cela lui fut hautement profitable, pour la connaissance même de Dieu, terme ultime du progrès. C'est un courant peut-être plus rare, que nous appellerons optimiste, et que nous illustrerons au moins par un texte d'Origène.

Voici d'abord un texte de la première tendance: je le prends dans l'Homélie de Basile de Césarée «Que Dieu n'est pas l'auteur des maux»¹, parce que les thèmes principaux se trouvent rassemblés là, tels qu'ils seront repris dans des textes ultérieurs.

L'homélie expose l'idée que le mal est la perte du bien: Adam, dans le Paradis, par suite d'une faute de rassasiement et de démesure², désobéit à la loi de Dieu et, en conséquence de cette désobéissance, découvre qu'il était nu. Cette prise de conscience de sa nudité, *ἐπίγνωσις τῆς γυμνότητος*, était inopportune et elle fut désastreuse: «Il ne fallait pas qu'il connût sa nudité» (*ἔδει δὲ μὴ γινώσκειν τὴν γύμνωσιν*); «(il ne fallait pas) que l'intelligence de l'homme fût attirée vers l'activité qui vise à combler les manques (*περιεσπᾶτο πρὸς τὴν τοῦ λείποντος ἀναπλήρωσιν*), en inventant des vêtements pour pallier sa nudité, ni que, complètement occupé du souci de sa chair, il se détournât de l'attention portée à Dieu» (*ὁλως τῇ τῆς σαρκὸς ἐπιμελείᾳ τῆς πρὸς θεὸν ἐνατενί-*

rôle de l'homme dans le monde, De opificio 69–88). Lorsque ce thème arrivera chez Némésios d'Emèse, beaucoup plus tard, on trouvera un mélange d'orgueil et d'humilité: le thème de l'invention des sciences est traité, comme chez Origène, à la manière stoïcienne et se termine par un *ἐγκώμιον* de l'homme, mais le point de départ en est donné comme une catastrophe: Adam aurait dû rester dépendant de Dieu.

¹ PG 31, 329–353. Le texte que nous analysons occupe les paragraphes 6 à 9 de cette homélie, considérée comme authentique.

² *Κόρος*. Voir notre étude de cette notion: «Recherches sur l'origénisme d'Origène: La satiété de la contemplation comme motif de la chute des âmes chez Origène (*κόρος*)», *Studia Patristica VIII* (TU 93), Berlin 1966.

σεως ἀφελκόμενος)¹. Nous retrouvons dans ces lignes le vieux thème de la faute qui consista à « fermer les yeux de l'âme » et à « ouvrir les yeux de la chair » : la distinction des deux regards et l'affirmation du caractère inconciliable de leur exercice vient de Philon d'Alexandrie² et se trouve chez Origène ; on peut même lire chez cet auteur, pour une fois, un certain regret pessimiste de l'ouverture des yeux du corps ; en une formule qui est probablement la source du texte de Basile : par le péché, dit Origène dans le *Contre Celse*, les yeux de l'âme se sont fermés, eux qui permettaient à l'homme de se réjouir de la vue de Dieu ; s'ouvrent alors les yeux de la sensibilité « que les hommes avaient bien fait (jusque là) de tenir fermés, afin de ne pas être distraits et empêchés de voir avec l'œil de l'âme », οὗς καλῶς ἦσαν μύσαντες ἵνα μὴ περισπώμενοι ἐμποδίζονται βλέπειν τῷ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμῷ³.

Basile précise ensuite son raisonnement : l'homme, dit-il, ne devait tenir ses vêtements *ni de la nature*, comme les animaux privés de raison qui sont naturellement protégés par leurs poils ou leurs plumes ; *ni de la technique*, parce que l'invention des sciences donne du travail et détourne de la contemplation ; il devait les tenir *seulement de la grâce* de Dieu, proportionnellement à l'amour qu'il porterait à Dieu ; s'il avait montré sa vertu en restant dans le Paradis, il aurait eu ces vêtements de grâce, les vêtements des anges, dont il a été dépouillé par la faute : la « nudité », γύμνωσις, dans ce texte, signifie d'abord le *dépouillement* des vêtements de grâce, avant de signifier l'état d'un corps nu⁴.

¹ Pour Basile comme pour Grégoire de Nazianze (voir Or. 38, 12), le fruit de l'arbre interdit était bon en soi ; l'interdiction était une épreuve pour l'obéissance et la liberté ; l'homme devait se maîtriser ; la nourriture était inopportune. Voir déjà Épître à Diognète XII 2 (ed. H. I. Marrou, note p. 236).

² En Q. G. I 39, les deux regards correspondent à l'ἐπιστήμη et à la δόξα ; la vision de l'âme est conseillère de sagesse tandis que l'œil « irrationnel » procure une δόξα qui est nocive, c'est l'origine du mal. L'opposition des deux regards s'exprime de préférence chez Philon par l'opposition du sommeil et de la vigilance : l'activité des sens correspond à un engourdissement de l'intellect, et vice versa. Voir Leg. All. II 29–30, par exemple.

³ C. Celsum VII 39, Koetschau II p. 189, 31–190, 5 ; H. Chadwick, trad. p. 426. L'image de « l'œil de l'âme » (ὁ ὀφθαλμὸς τῆς ψυχῆς) est dans la tradition platonicienne. L'expression se retrouve dans Grégoire de Nysse, Discours Catéchétique 6 (ed. J. H. Srawley p. 34, 8). Voir aussi Origène, Hom. in Luc. XVI, ed. M. Rauer p. 109, 28 sq. et XVII, p. 114, 1–7.

⁴ La nudité comme « dépouillement » : voir déjà Épître à Diognète XII 3 ; chez les Cappadociens, voir, par exemple, Grégoire de Nysse, Homélie sur le Cantique II, ed. H. Langerbeck p. 54, 5 sq.

Il faut surtout noter dans cette homélie la condamnation du travail humain, coupable de plonger l'homme dans l'absence de loisir, la fâcheuse *ἀσχολία*, assimilée à la préoccupation excessive du corps, l'*ἐπιμέλεια* ou la *μέριμνα*, que le Seigneur nous recommanda de chasser de nos âmes en disant : « Ne vous inquiétez pas dans votre âme de ce que vous mangerez, ni pour vos corps de quoi vous le vêtirez »¹. L'invention des techniques humaines prive l'homme du « temps libre » pour la contemplation (la *σχολή*) et s'oppose d'une certaine façon à la simplicité primitive de la vie d'Adam dans le Paradis : cette simplicité, *ἀπλότης*, en certains textes, se trouve caractérisée par l'épithète *ἀτεχνος*, que les auteurs interprètent en deux sens, à la fois comme la simplicité de l'enfant et comme l'absence de technique, (a) *τέχνη*².

De telles affirmations vont s'aggraver en se répétant : je donne seulement quelques textes où apparaissent notamment les deux idées suivantes, l'une que la faute entraîna une « connaissance de soi » (c'est-à-dire des besoins de son corps) inopportune ; l'autre, que le travail des inventions techniques détourne malheureusement l'homme de la contemplation, est même un obstacle à cette contemplation³.

¹ Quod deus § 9 (Matth. 6, 25). Il faut souligner la valeur péjorative du mot *ἀσχολία* dans la tradition ascétique : l'« occupation » s'oppose au « loisir » et au « calme » (*σχολή*, *ἡσυχία*) qui sont les conditions nécessaires à la « philosophie » (à la contemplation). (On peut regretter que le mot *ἀσχολία* ne figure pas plus dans le Patristic Greek Lexicon que le mot *αἰσχύνη* de notre note 2, p. 486.) Le texte que nous analysons se trouve presque textuellement dans la chaîne sur la Genèse de Procope (PG 87, 177 BC). Les sources habituelles de cette compilation sont Méthode d'Olympe et Sévérien de Gabala, selon Eisenhofer (Diss. Munich 1897), qui ne signale pas cet emprunt pour Gen. 3, 7.

² Voir chez Jean Damascène *Sermo in ficum arefactam*, PG 96, 580 D : *γυμνός τῇ ἀπλότητι καὶ ἀτεχνῶ ζωῇ· οὐκ ἦσαν αὐτοῖς τέχναι καὶ βιωτικαὶ μέριμναι*.

³ L'expression « connaissance de soi » (ou « ignorance de soi ») recouvre des notions tout à fait différentes. Il ne s'agit pas ici de la connaissance de soi qui est bonne (se connaître dans sa dignité : voir le thème chez Plotin, V 1, 1, pour lequel le mal vient justement de la perte de cette connaissance) mais de la connaissance ou plutôt de la prise de conscience des besoins du corps : c'est le regard tourné sur soi, c'est la « considération » de soi-même. L'ignorance de soi revêt également des significations différentes : ignorance congénitale, car l'homme n'a pas plus connaissance de lui-même que l'œil ne peut se voir (Philon, Leg. All. I 91–92) ; ignorance par suite de la faute et de l'oubli de l'origine divine (Plotin) ; ignorance spirituelle et mystique, dans l'état angélique et paradisiaque, avant la faute : l'homme tout entier tourné vers Dieu et absorbé dans sa contemplation n'a aucune conscience de lui-même. Ici encore regrettons, dans le Patristic Greek Lexicon, l'absence d'une rubrique « ignorance de soi », pour les mots *ἀγνοία* et *ἀγνωσία*.

Némésios d'Emèse, dans son traité *Sur la nature de l'homme* (chapitre 1), expose la doctrine, d'origine « hébraïque »¹, selon laquelle l'homme, au début, n'avait été créé ni mortel ni immortel, mais capable de gagner l'immortalité en progressant. Dans cette situation, la faute consista à prendre connaissance de soi, par le fruit de l'arbre interdit, alors que Dieu n'avait pas jugé cette connaissance bonne encore pour Adam: « Il n'était pas bon pour Adam de connaître sa propre nature avant d'être arrivé à la perfection. » « Dieu ne voulait pas que l'homme connût sa propre nature avant d'être arrivé à la perfection, afin qu'il ne devînt pas soucieux de ses besoins corporels, en se connaissant comme déficient de nombreuses choses, et afin qu'il n'abandonnât point le souci de son âme . . . Lorsqu'Adam eut désobéi et se connut lui-même, il tomba de la perfection et fut occupé à ses besoins corporels: il chercha aussitôt à se faire des vêtements. Moïse dit qu'il connut qu'il était nu », alors qu'avant il était en extase et en ignorance de lui-même » (*ἐν ἐκστάσει . . . καὶ ἐν ἀγνώσῃ εὐαιτοῦ*)². Ces derniers mots sont extrêmement intéressants, puisqu'ils présentent l'état paradisiaque, avant la faute, comme une sorte d'absence de soi, *ἐκστασις*, d'ignorance de soi: c'est à la fois un thème spirituel³ et l'affirmation que la prise de conscience de la « nature » humaine, en tant que déficience physique, était mauvaise puisqu'il était meilleur de ne pas se connaître⁴. L'extase-

¹ Tout le problème des sources chrétiennes, et non philosophiques, de Némésios réside dans ce mot. Il existe sur la Genèse une tradition exégétique chrétienne, souvent appelée « hébraïque » parce qu'elle se rattache à Philon. On peut, sur le thème de l'homme « ni mortel ni immortel », en trouver une trace précise en Théophile d'Antioche, A Autolyous II 27. Voir E. Skard, *Nemesiosstudien I*, Symbolae Osloenses 15/16, 1936, pp. 23—43.

² De la nature de l'homme ch. I, ed. Matthaei p. 46—47.

³ Voir p. 490 n. 3. Chez Philon la « reconnaissance » de Dieu, l'*ἐξομολόγησις*, se définit aussi comme étant une « sortie de soi ». Pour l'emploi du mot dans la langue spirituelle, voir la définition que donne Diadoque de Photicé de la connaissance de Dieu (Centuries gnostiques, ed. E. des Places p. 84): *ἀγνοεῖν ἑαυτὸν ἐν τῷ ἐκστῆναι θεῷ* (« ignorer soi-même dans le ravissement qui nous emporte vers Dieu »); voir aussi XIV p. 91. Une note d'E. des Places montre le sens dionysien de ce texte, par opposition à la conception évagrienne. Voir aussi dans le Dictionnaire de Spiritualité, art. Contemplation, col. 1885 sq. (R. Roques).

⁴ Ne pas connaître les besoins du corps ou, les connaissant, en rester maître. Voir, par exemple, Clément d'Alexandrie, Stromates II 81, 2: l'homme est déficient par son corps (*ἐνδεής*) mais il peut se rendre nécessaire de peu de choses (*ὀλιγοδεής*) par la *λογικὴ ἐγκράτεια*. Les deux tendances consistent, l'une, à regretter absolument la prise de conscience (Adam n'aurait pas dû

ignorance de soi était la condition même de la contemplation : par la faute, dira Jean Damascène, Adam et Eve ont perdu la simplicité d'une vie que n'encombraient aucun souci ; ils ont été « dépouillés de l'extase-qui-les-tournait-vers-Dieu et de la contemplation », *ἐγυμνώθησαν τῆς πρὸς θεὸν ἐκστάσεως καὶ θεωρίας*¹. Depuis Basile et Grégoire de Nazianze au moins, certains Chrétiens pensent que l'arbre de connaissance, l'arbre *interdit*, avait le pouvoir de donner à l'homme une connaissance *de lui-même* et qu'une telle connaissance, en l'état d'Adam, était tout à fait inopportune : Dieu voulait que l'homme restât sans passions (*ἀπαθής*) occupé à l'œuvre des anges, à chanter sans cesse le Créateur, à jouir de la contemplation, et qu'il laissât à Dieu le souci des hommes². Il semble que la tradition grecque dans son ensemble ait eu ainsi tendance à regretter la vie angélique, voyant surtout dans notre vie humaine, dans nos activités techniques, une distraction loin de Dieu, distraction à laquelle il convient de se livrer le moins possible : c'est, proprement, la base même de la doctrine ascétique. On peut remarquer qu'une telle doctrine utilise, en fait, un schéma philosophique très ancien : l'homme tenté par le serpent et succombant à la tentation de manger du fruit interdit est semblable à Poros, symbole de l'intelligence, qui se laissa séduire par les besoins de la matière, par Pénia, l'indigence³. La faute, pour Adam, serait-elle que l'intelligence se mit au service des besoins du corps ?⁴

se connaître comme déficient), l'autre, à réclamer la maîtrise de ces besoins. La faute d'Adam dans le Paradis peut être considérée comme un manque d'*ἐγκράτεια*.

¹ Sermo in ficum arefactam, 581 A. Une bonne analyse du passage de la contemplation de Dieu à la considération de soi-même (i. e. du corps et de ce qu'il réclame) est faite par Athanase, C. Gentes 3.

² Jean Damascène, De fide orthodoxa, PG 94, 913 B sq. : *δύναμις γνωστικῇ* . . . *τῆς οὐκείας φύσεως* etc.

³ Le mythe du Banquet (203 b sq.) de Platon jouit d'une grande faveur dans le Moyen-Platonisme et le Néoplatonisme, mais aussi chez les Chrétiens. Voir Origène, C. Celse IV 39. Chez Porphyre, Poros et Pénia s'opposent comme deux états de l'âme, le premier correspondant à la conversion vers l'intelligible, le second à la conversion vers le sensible (voir Sent. 37–40, ed. Mommert p. 33 sq.).

⁴ Ce qui est en question, c'est la valeur que les Chrétiens accordèrent à la civilisation, puisque celle-ci est directement issue de la prise de conscience de la « nudité ». Pour les partisans d'une vie radicalement ascétique, tout travail accordé à l'organisation du monde matériel apparaît comme une rupture de l'effort de contemplation. Adam dans le Paradis devait continuer à pro-

Mais un courant plus optimiste parcourt également la tradition grecque : on souligne, à l'inverse, que la prise de conscience du dénuement humain fut l'occasion pour l'homme d'utiliser son intelligence, en un « exercice » qui fut un bien. Au lieu de regretter, comme dans les textes à tendance ascétique, que l'homme soit maintenant « occupé » à inventer les sciences et « distrait » de la contemplation, Origène, par exemple¹, affirme le bienfait que fut pour l'homme la nécessité de mettre son intelligence au travail, et comment cette occupation le *prépare* à aller vers Dieu. Ce texte se trouve dans le contexte de la polémique contre Celse : celui-ci s'en est pris à la doctrine chrétienne de la providence ; les Chrétiens, dit-il, ont tort de croire que Dieu s'occupe spécialement d'eux ; il suffit de constater la supériorité physique des animaux, qui trouvent leur nourriture « sans avoir à semer ni à labourer » et qui ont des vêtements naturels, pour n'avoir plus une conception anthropocentriste du monde². Origène répond à cette attaque par les arguments habituels des Stoïciens, également attaqués pour leur trop haute opinion de l'homme³. Il affirme essentiellement que, pour l'être doué d'intelligence, *λογικός*, être

gresser vers la perfection par la voie de la contemplation pure, sans aucune connaissance de son corps et de ses besoins. La valeur accordée à la civilisation apparaîtra toujours un peu comme une valeur de rattrapage.

¹ J'utilise de préférence le témoignage d'Origène parce qu'on trouve chez lui le thème développé à l'état pur. Les Cappadociens nous fourniraient sans aucun doute de beaux textes sur la valeur de l'intelligence humaine capable d'inventer les sciences (voir par exemple Basile, Homélie In illud, Attende tibi ipsi, col. 212 BC et In martyrem Julittam, col. 253), mais chez Origène cette affirmation se situe au sein même d'une controverse sur la « faiblesse » humaine.

² M. Pohlenz, dans son article in *Hermes* 76, 1941, pp. 1-13, a rassemblé bien des textes concernant la controverse sur l'intelligence des animaux et celle de l'homme. On pourrait reprendre et compléter le dossier, pour ce qui est des Chrétiens.

³ La tradition juive et chrétienne a insisté sur le fait que Dieu avait créé le monde matériel « en vue de l'homme », pour que l'homme trouve à sa disposition tout ce dont il avait besoin pour sa vie. On peut suivre ce thème depuis le *De opificio mundi* de Philon jusqu'au *De hominis opificio* de Grégoire de Nysse par exemple. Dans ce dernier texte, le thème « anthropocentriste » prend la forme suivante : le monde contient tout ce dont l'homme a besoin mais celui-ci, à la fois faible et doué, doit s'efforcer de prendre ce dont il a besoin : sa faiblesse elle-même le contraint à dominer le monde pour s'en servir (de hom. opif. ch. 7, col. 141 sq.). C'est encore une fois le thème de la nécessité principe de progrès. Il est courant chez les Cappadociens de faire l'éloge de ce qui permet la domination de l'homme sur l'univers matériel : comme chez les philosophes anciens, il s'agit des mains, du langage et de l'intelligence capable d'inventer

dans le besoin était tout à fait utile (*συμφερόντως* . . . *ἐνδεές*). Dieu, en effet, voulait que l'intelligence humaine s'exercât de toutes manières (*πανταχοῦ γυμνάζεσθαι*), pour qu'elle ne restât point oisive et non-inventive (*ἀργή καὶ ἀνεπινοήτος*). L'intention divine, en faisant l'homme déficient, au contraire des bêtes, fut bien de le contraindre à inventer les sciences (*εὐρεῖν τέχνας*). « Il était en effet meilleur, pour ceux qui n'auraient pas cherché le divin et n'auraient pas philosophé, d'être dans le besoin, pour qu'ils fissent usage de leur intelligence en vue de l'invention des sciences, plutôt que d'être dans l'abondance et de laisser l'intelligence inactive. »¹ Notons la signification différente donnée au schéma Poros-Pénia, Abondance-Indigence: loin d'être une tentation et un malheur pour l'intelligence, la pénurie, *τὸ ἀπορεῖν*, est un état préférable (*κρεῖττον*) à l'abondance, *εὐπορεῖν*. L'abondance des biens se traduit pour l'homme en négligence de l'intellect (*τῆς συνέσεως ἀμελεῖν*), selon une observation de morale commune dont nous retraçons l'histoire par ailleurs². Or, pour Origène, une telle négligence est préjudiciable à l'homme. Une précision, dans ce texte, est de la plus haute importance: l'exercice de l'intelligence, sous le fouet de la nécessité, est présenté comme étant quelque chose d'utile, de bon, « pour ceux qui n'auraient pas cherché le divin et philosophé » (*τοῖς μὴ μέλλουσι τὰ θεῖα ζητεῖν καὶ φιλοσοφεῖν*). Quel est le sens précis de cette affirmation³? L'invention des sciences, en exerçant l'intelligence, est-elle une sorte de mise en route vers Dieu, une propédeutique à la philosophie, pour des hommes qui, sans cela, n'auraient pas cherché Dieu? La voie qui monte vers Dieu passerait-elle par une étape obligatoire qui serait une sorte de réveil de l'intellect? La nécessité jouerait-elle un rôle d'aiguillon pour remplacer, en quelque sorte, le désir naturel de Dieu, con-naturel en l'homme mais étouffé par l'excès d'abondance? Abondance va de pair avec oisiveté: ce loisir, l'homme ne sait pas l'utiliser pour chercher Dieu. Il ne se consacrera à cette quête, qui est la philosophie, que s'il est aiguillonné, éveillé, suscité,

¹ C. Celsum IV 76, Koetschau p. 346, 3—12 (texte cité dans la Philocalie, ch. 20, ed. Robinson p. 128, 8—11), trad. H. Chadwick p. 244.

² Voir p. 488 n. 2. Les notions d'abondance et de paresse (ou de négligence) sont liées chez Philon: Dieu décide, après la faute, que désormais l'homme devra travailler pour se nourrir, afin qu'il ne retombe pas dans l'*ἀργία* et le *κόρος* (De opificio 169). La pénurie est bonne, à titre pédagogique.

³ H. Chadwick: "it was better . . . for those who would not seek . . ."

par l'appel de la nécessité. Le malheur le met en route. L'exercice de son intelligence, rendu nécessaire par sa « nudité », est le moyen pédagogique prévu par Dieu pour appeler l'homme à monter vers lui. Et il s'agit, notons-le, de l'intelligence dans un sens très précis: la *σύνεσις*, capable d'inventer des techniques dans ce domaine proprement humain que nous appelons la civilisation.

Quelques pages plus loin, Origène répond encore au grief de Celse qui décrit une humanité primitive quasi-abandonnée par Dieu, en butte à toutes sortes de fléaux. Non, dit Origène. Dans les débuts, Dieu envoyait aux hommes des messagers de sa grâce, pour les protéger et les sauver. Mais un tel secours extraordinaire ne devait pas durer: le temps des auxiliaires est seulement provisoire, « jusqu'au moment où, un progrès étant fait vers l'intelligence et les autres vertus et l'invention des sciences, les hommes peuvent arriver à vivre par eux-mêmes » (*καθ' εαυτοὺς ζῆν*)¹. Origène présente donc les miracles opérés par Dieu en l'humanité naissante comme inférieurs en valeur à l'autonomie d'une humanité ayant « progressé » (notamment en inventant les sciences, c'est-à-dire sa propre civilisation), étant, pourrait-on dire, arrivée à sa maturité, par l'exercice de son pouvoir d'invention, par son intelligence.

Il est remarquable qu'à côté de tant de textes chrétiens regrettant l'âge paradisiaque, au cours duquel l'homme vivait comme hors de lui-même, en ignorance de ses besoins et de ses pouvoirs, tenant tout de la grâce, d'autres textes, comme ceux d'Origène, aient utilisé une si belle doctrine grecque du progrès humain, non seulement pour rendre aux activités humaines leur valeur, pour affirmer une certaine autonomie sur le plan de l'organisation des objets et des cités, mais encore pour voir dans cet effort d'ordonnance une première occasion pour l'homme de se mettre à la recherche de Dieu². Le but de cette note était de présenter ces quelques textes: un point particulier de l'exégèse des Pères Grecs sur les premiers chapitres de la Genèse.

¹ C. Celsum IV 80, Koetschau p. 350, 5—6.

² Les Pères Grecs ne limitent sûrement pas les mérites de l'intelligence humaine à cette simple ordonnance du monde matériel: c'est également l'intelligence, souvent symbolisée par le regard que l'homme peut tourner vers le ciel grâce à sa stature droite, qui fait de l'être humain, dans le monde, un contemplateur de la beauté et un chantre de Dieu, comme les anges dans le ciel (Grégoire de Nazianze, Or. 38, 11 et Or. 28 tout entière, sans parler de nombreux passages des Poèmes).

The Antiocheans and the Temptation Story

V. KESICH, Tuckahoe, N. Y.

Antiochean exegesis is designated by the term *θεωρία*. This word is not Scriptural; it is borrowed from the Platonic tradition. Whereas its etymological meaning indicates an act of seeing or a vision¹, its philosophical meaning is speculation or contemplation². The word *θεωρία* is rarely used in the early Christian Fathers. It is absent in the Apostolic Fathers and occurs only seven times in the Apologists. But Clement of Alexandria used it 84 times³. In Clement's writings *θεωρία* is deemed to be the end of the life of a wise man.

When it was applied to the Scriptures, *θεωρία* was used in the Alexandrian school as synonymous with *ἀλληγορία*. Didymus of Alexandria, for instance, explained Ps. 119 (118), 72, "dearer to me than gold and silver", as follows: *κατὰ θεωρίαν* silver means

¹ See A. Vaccari, *La θεωρία nella scuola esegetica di Antiochia*, Biblica 1, 1920, p. 7. In the New Testament the word *θεωρία* is used only once, in Lk. 23, 48. In this particular case, it has the meaning of a spectacle or a sight. The verb *θεωρεῖν* is used fifty-seven times, of which only two, Jn. 14, 17 and Heb. 7, 4, indicate a properly intellectual vision.

² The word *contemplatio* est dérivé de *templum* qui, dans le langage des augures, signifiait un endroit dégagé où la vue peut s'étendre et que l'augure, de sa baguette, délimitait comme champ de ses observations (cf. Varron, *De Lingua Latina*, lib. 6; Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, au mot *templum*) . . . D'une façon générale, *contemplari* désigne l'action de considérer attentivement ou par les yeux ou par l'esprit; l'action du sagittaire qui vise un but ou de l'avocat qui examine une cause (Dictionnaire de Spiritualité, «Contemplation», tome 2, 2, p. 1717). In the Greek mystic vocabulary, *θεωρία* and *γνώσις* are used often. A neat distinction between them, by relating the former to its philosophical origin and the latter to its religious source, may be misleading, for there was no philosophic contemplation which was free of religious *γνώσις* (ibid., p. 1762).

³ According to Wortregister of Stählin, given in *Dictionnaire de Spiritualité*, p. 1767.

the λόγος and gold the νοῦς¹. This is just an allegoria in the Philonic tradition. But Diodorus of Tarsus, the forerunner of the Antiochean school, opposed *θεωρία* to *ἀλληγορία*². In its exegetical use *θεωρία*, as A. Vaccari suggests, seeks the sublime meaning of a text which is not obvious from the letter. Yet, unlike *ἀλληγορία*, it always presupposes the literal meaning. To negate historical reality and then to apply *θεωρία* had for the Antiocheans the same meaning as to transform history into allegory. Sometimes they went too far in their insistence on the literal meaning of the Scriptures. Thus Diodorus of Tarsus interpreted the dialogue between Eve and the serpent as *αἰνιγμα* and not as *ἀλληγορία*. The serpent was not understood as a pictorial expression but as a real serpent, through which the evil one spoke³. Theodore of Mopsuestia criticizes the allegorists who make Adam not Adam, Paradise not Paradise, the snake not a snake⁴.

What does the exposition of Christ's temptation tell us about characteristic features of the Antiochean exegesis? The Antiocheans, like the Alexandrians, explained the temptations of Christ by contrasting them with the temptations of Adam and relating them to those of Israel in the wilderness. Nevertheless, the analogies are more stressed in the Antiochean School than in the Alexandrian. Christ was tempted by the chief of demons (*ὁπὸ τοῦ ἀρχοντος τῶν δαιμόνων*) who did not acknowledge His kingdom, who did not know who He was, for if he had known the divine Word he would not have tempted Him⁵. Before he was defeated by Christ, the devil used to approach Him with boldness, saying, "If you are the Son of God, say to the stone to become bread" (Lk. 4, 3)⁶. With these words Satan wants to say that he heard a voice from above calling Jesus the Son of God, but he himself does not believe this until he finds out the

¹ H. N. Bate, Some Technical Terms of Greek Exegesis, *The Journal of Theological Studies* 24, 1922–23, p. 61.

² Alexander Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament*, Rome: Pontificio Instituto Biblico, 1952, p. 118.

³ A. Vaccari, *op. cit.*, p. 13; H. N. Bate, *op. cit.*, p. 61.

⁴ *Com. in Gal. IV, 24*, in H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*, London: A. R. Mowbray & Co., Ltd, 1954, p. 291.

⁵ Theodore of Mopsuestia, In *Evangelium Lucae Commentarii Fragmenta*, PG 66, 718, *ὅ γὰρ εἰδὼς τὸν θεὸν λόγον ἐπείρασεν αὐν*.

⁶ Theodoret, *De Incarnatione*, PG 84, 80. Lk. 4, 3 here is quoted without *τοῦτο*.

truth about it by putting Jesus on trial¹. It is as if the devil was saying: persuade me with works that you are really the one who is called, and if I perceive it, I will wail and will leave this struggle; therefore, show me the wonders and teach me by them that you are the miracle maker². Thus Satan was in great perplexity. He could not believe that He was a mere man nor that He was the Son of God. As he approached Adam at the beginning, so at the time of Christ's temptation he pretended things that were not in order that he might learn the things that were³. The devil did not know clearly the unutterable mystery of the divine Economy. He approached Christ as Adam, he thought of Him as of Adam, but he found the maker of Adam⁴. In the first temptation, Satan hoped to defeat Christ with the same weapon with which he had cast out the first man, i.e., by gluttony⁵.

Christ's answer to the first temptation was pronounced not for the sake of teaching but in order to provide food⁶. Every word of God gives life to a hungry man. Satan's challenge when he asked Christ to change stones into bread was out of place (*ἄτοπον*), for Christ was thinking of the wilderness where God without bread used to feed Israel, as He now could feed His Son too⁷. Human life is maintained not only by these loaves, Christ answers the devil, but also by the word of God, which is the creative power of God (*τὴν ποιητικὴν βούλησιν τοῦ θεοῦ*)⁸. In this way the people of Israel was fed for forty years by collecting manna⁹.

¹ Ibid., *τῆς μὲν γὰρ ἀνωθεν ἐλθούσης φωτὸς ἤκουσα, φησί, τοῦτό σε καλεσάσης, ἀπιστῶ δὲ ἕως ἂν λάβω τὴν πείραν διδάσκαλον.*

² Ibid., *δεῖξον τοίνυν τὸ θαῦμα, καὶ δίδαξον τῇ θαυματουργίᾳ τὸν τοῦ θαύματος ποιητὴν.*

³ Chrysostom, Hom. in Matthaëum XIII, PG 57, 210, *καὶ ὥσπερ τῷ Ἀδὰμ προσελθὼν παρὰ τὴν ἀρχὴν πλάττει τὰ μὴ ὄντα, ἵνα μάθῃ τὰ ὄντα...*

⁴ Theodoret, De Providentia Oratio X, PG 83, 752, *προσελήλυθε μὲν ὡς τῷ Ἀδὰμ, εὗρε δὲ τὸν τοῦ Ἀδὰμ ποιητὴν.*

⁵ Chrysostom, op. cit., p. 209.

⁶ Theodore of Mopsuestia, op. cit., p. 718; Theodoret, De Providentia Oratio X, p. 753, *οὐ γὰρ μόνος, φησὶν, ἄρτος συνεργός ἐστι τῆς τῶν ἀνθρώπων ζωῆς, ἀλλὰ καὶ πᾶς λόγος ὑπὸ θεοῦ προσφερόμενος ἀπόχρη ζωὴν τοῖς πεινῶσιν ἀνθρώποις ποιεῖν.*

⁷ Theodore of Mopsuestia, op. cit., p. 720 B, *καὶ ἀνευ γὰρ ἁρτων θεὸς ἐν ἐρήμῳ διέθρεψε τὸν Ἰσραὴλ, καὶ αὐτὸν διαθρῆψαι δύναται.*

⁸ Ibid.

⁹ Theodoret, De Incarnatione, p. 80 C, *οὕτως ὁ Ἰσραηλιτικὸς διετράφη λαὸς τεσσαράκοντα ἔτη τὸ μάννα συλλέγων.*

Theodore of Mopsuestia, like Origen, interpreted the literal meaning of the third temptation as intentionally figurative. Although there is no high mountain in the wilderness, it is asserted that the devil took Christ to a very high mountain, that he showed Him all the kingdoms of the world, and that he asked Him to worship the tempter. How do we interpret it? asks Theodore. "In a moment of time", he adds, the devil produced the mountain in His imagination and in this way Christ was able to see the world ruled by man¹. The devil's aim here was not to tempt but to deceive.

The Antiochean exegesis of the temptation story has its own distinguishing features. Whereas Origen put a stress upon the humanity of Christ in overcoming the temptations in order that it might be a counterpart to Gnostic distortions², the Antiocheans emphasized Christ's human nature not primarily for apologetic reasons but as a positive teaching which emerges from the Gospel narrative itself. The Antiochean Fathers discern Christ's real and active human nature in all three temptations. Jesus fasted for forty days in order that His human nature might be trusted (*ἵνα πιστευθῇ τὸ ἀνθρώπινον*)³. He was without food for as many days as Moses and Elijah. The law giver and the prophet were real men. And if Christ, whom they anticipated in fasting, had continued for more than forty days, then His assumption of our flesh, says Chrysostom, would have seemed incredible to many⁴. Yet there is an important difference between Jesus on the one side and Moses with Elijah on the other. Neither Moses nor Elijah was tempted after the fasting period. On the contrary, Christ fasted and was put on trial by the devil. It was not granted to Moses and Elijah to be tempted, speculates Theodore of Mopsuestia, for they were chosen for smaller services, but the Saviour who came to defeat death and to annul the previous decision had to be tempted⁵. After fasting Moses received the

¹ Theodore of Mopsuestia, op. cit., p. 721 A, *ἐν στιγμή γὰρ χρόνον σαφῶς δευρὸς φαντασίαν δρῶν τὸν διάβολον πεποιημέναι καὶ οἰκουμένην βασιλευμένην πρὸς ἄνθρωπον ὄραν οὕτω δυνάμενον.*

² See Origen, Hom. Luc. XXIX.

³ Theodore, De Providentia Oratio X, p. 751.

⁴ Chrysostom on Matt. 4, 1, Nicene and Post Nicene Fathers, vol. X.

⁵ Theodore of Mopsuestia, op. cit., p. 720 B, *Μωσῆς δὲ καὶ Ἑλίας ἡστέοντες οὐ συνεχωρήθησαν πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου πρὸς ἕτερα σπεύδοντες μικρότερα· ὁ δὲ σωτὴρ ἀναγκαίως συνεχωρήθη, πρὸς τὴν κατάλυσιν τοῦ θανάτου πολιτευόμενος καὶ λύσιν τῆς προτέρας ἀποφάσεως.*

law, Elijah had a divine vision, and Christ after the temptation proclaimed the Gospel of the kingdom of heaven¹. The gift which Christ received is in proportion to the suffering which He endured during the temptations. For God, says Isaac the Syrian, never gives a large gift and small temptations. As heaven is different from the earth, the immortal from the mortal, the eternal from the temporal, so Christ's gift differs from those received from God by the Old Testament men².

Two natures in Christ are clearly distinguished. It is remarkable, writes Theodore of Mopsuestia, that Christ answered the devil in the second temptation with the words, "Do not tempt God", and not "Do not tempt me", even if He was God³. Christ's answer is taken from the Old Testament and expresses several thoughts: the devil was not tempting Him as God, nor does the One who is tempted reply as God, but as a man who was really tempted, and who gave a man's answer in order that He might not tempt God⁴. To accept the temptation is to tempt God. He who tempts God does not trust in Him but is perhaps seeking to believe⁵.

In the first as well as in the second temptation, Christ discourses with Satan as a man. By revealing Himself in His answers as one of the many, Chrysostom adds, Christ is able to teach us that we must overcome the devil not by wonders but by patient endurance and long suffering⁶. Christ's answer that man shall not live by bread alone but by every word that proceeds from the mouth of God, was human (*ἀνθρωπίνως*), and He brought about the victory in the way which is proper to human beings⁷. Also Christ answered the devil in the third temptation in the name of His humanity which was tempted (*πειραζομένης ἀνθρωπότητος*)⁸.

¹ Ibid., p. 720 A.

² Ibid., p. 720 B.

³ Ibid., p. 721 B, τὸ δὲ Οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου, οὗ λέγει δι' Ἐμέ, εἰ καὶ θεός ἦν.

⁴ Ibid., οὗ γὰρ ὡς θεὸν ἐπείραζεν ὁ διάβολος, οὐδὲ ὡς θεὸς πειραζόμενος ἀπεκρίνατο· ἀλλ' ὡς ἄνθρωπος ἀληθῶς πειραζόμενος τὰ τῶν ἀνθρώπων ἀπεκρίνατο, τὸ μὴ ἐκπειράσαι τὸν θεόν.

⁵ Ibid.

⁶ Chrysostom, op. cit., on Matt. 4, 6.

⁷ Theodoret, De Providentia Oratio X, p. 752, καὶ τοῖς ἀνθρώποις τῷ ὁμοίᾳ τὴν νίκην πραγματευόμενος.

⁸ Theodore of Mopsuestia, op. cit., p. 721 C.

Another characteristic trait of the Antiochean exegesis is the attempt to give a rational explanation of difficult places in the temptation story. Theodore of Mopsuestia deals with the problem of the place of the three temptations. The Lord was tempted in the wilderness, yet nevertheless it is stated that the devil led Him onto the pinnacle of the temple while He was in the wilderness¹. We may understand this if we think of a man who may have been living for a certain period in a particular house or city, and we say that this man spent all the time there, although sometimes he might have left his residence temporarily. In this way we may understand that Christ was tested outside the wilderness without abandoning it².

The two leading representatives of two ancient Christian schools, Origen and Theodore of Mopsuestia, differed on the nature of the relationship between the Old and the New Testaments. This led to excessive typology in the Alexandrian School and the absence of it in the Antiochean School. Both men saw the divine purpose which runs through the whole Bible and finds its fulfilment in the Incarnation. The reality of the Old Testament for Theodore, however, was related to the New Testament as a shadow is to the body that it represents, or as a sketch is to a finished painting. The first reality is the preparation for the second and the second is the crown of the first³. A shadow cannot exist without a body, it implies the proximity of a body

but it does not represent the body which it reflects in the same way as it happens in an image. When we look at an image, writes Theodore, we recognize the person who is represented in it — if we knew that person beforehand — on account of the accurately drawn picture, but we are never able to recognize a man represented only by his shadow, as this shadow has no likeness whatever to the real body from which it emanates. All things of the law were similar to this. They were only a shadow of the heavenly things, as the Apostle said (Heb. 10, 1)⁴.

“Shadow” and “image” stand for two points of view or for two various stresses in dealing with the Biblical text. The for-

¹ Ibid., p. 721 A, *εἰς τὸ πτερόγιον τοῦ ἱεροῦ τὸν κύριον ἀνήγαγεν ὁ διάβολος ὄντα ἐν τῇ ἐρήμῳ*.

² Ibid., p. 721 B.

³ A. Vaccari, op. cit., p. 23.

⁴ Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacrament of Baptism and the Eucharist, Christian documents edited and translated by A. Mingana, Woodbrooke Studies, Cambridge: W. Heffer and Sons, 1933, vol. VI, p. 18.

mer is the symbol of the Antiochean school, and the latter of the Alexandrian. These two symbols express two theories: the theory of preparation and the theory of prefiguration. Origen proclaimed the unity of Holy Scripture by emphasizing the prophecies as prefiguration rather than as preparation for the new event. Prefiguration is not necessarily preparation. The former implies a promise and even more than a promise, as de Lubac pointed out in his writings on ancient exegesis¹; it conveys the idea that the reality which is prefigured is already present. Preparation, on the other hand, does not suggest the presence of the reality but implies a promise which is to be fulfilled. The theory of preparation, which is linked with the theory of inspiration², explains the avoidance by the Antiocheans, and particularly by Theodore of Mopsuestia, of an excessive use of symbolic typology. Their exegesis of the temptation narrative has nothing in common with Eusebius' use of this typology³.

¹ *Histoire et Esprit*, Paris: Aubier, 1950: «Introduction»; Origène, *Homélie sur la Genèse*, Tr. et notes de L. Doutreleau, Paris: Les Editions de Cerf, 1943: «Introduction et Notes»; Origène, *Homélie sur l'Exode*, tr. de P. Fortier, Paris: Les Editions de Cerf, 1947.

² According to Theodore of Mopsuestia, some authors of the Bible were inspired to predict the future, whereas others shed no special light on the past or the future. See *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome 15, Paris, 1946, cols. 247–248.

³ See V. Kesich, *Empire-Church Relations and the Third Temptation*, in *Studia Patristica IV*, Berlin 1961, pp. 465–471.

Le commentaire patristique de Lc. 21, 25–33

A. LAURAS, S. J., Leval

Évangile de la Parousie, la péricope évangélique Lc. 21, 25–33 resserre en quelques versets ce que l'on retrouve aussi dans Mt. 24, 29–35. Aussi, en nous attachant essentiellement aux commentaires patristiques de notre texte de Luc, devons-nous en même temps tenir compte des passages parallèles commentant le texte de Matthieu correspondant. En fait, dans l'un et l'autre texte évangélique, cinq affirmations se succèdent qu'il nous faut préciser avant d'en étudier le commentaire.

1. Il y aura des signes dans le ciel (soleil, lune et étoiles) et sur la terre (fracas de la mer et des flots), les puissances des cieux seront ébranlées. Lc. 21, 25–26; Mt. 24, 29.

2. Le Fils de l'homme viendra *in nube, cum potestate magna et maiestate*. Lc. 21, 27; Mt. 24, 30.

3. Comparaison avec le figuier, signe de l'été tout proche. Lc. 21, 29–31; Mt. 24, 32–33.

4. Cette génération ne passera pas que tout ceci ne se réalise. Lc. 21, 32; Mt. 24, 34.

5. Le ciel et la terre passeront, non mes paroles. Lc. 21, 33; Mt. 24, 35.

Un premier fait ne peut manquer de frapper quiconque examine la manière dont ces textes ont été commentés tout au long de l'âge patristique : je veux parler de la rareté des commentaires. Alors qu'on pourrait croire que cet évangile de la Parousie a été indéfiniment repris et expliqué par les Pères de tous les âges, il faut bien constater, par exemple, que ces deux péripécies de Luc et de Matthieu ne sont ni commentées ni même citées par aucun des Pères Apostoliques. Et l'on observera le même phénomène pour la majorité des écrivains ecclésiastiques des cinq premiers siècles de l'Église. Si bien que l'absence et de commentaires et

de citations (explicites ou implicites) du texte qui nous occupe semble comme une caractéristique d'un grand nombre de textes patristiques. Un examen attentif des *indices* scripturaires de tous les auteurs publiés dans le Corpus de Berlin ou de Vienne, ou par le récent *Corpus Christianorum* et la collection *Sources Chrétiennes*, fait apparaître comme un fait typique cette absence généralisée de Lc. 21, 25-33 et de Mt. 24, 29-35. Ainsi, pour prendre quelques exemples parmi tant d'autres, l'index scripturaire des *Stromates* de Clément d'Alexandrie passe de Lc. 21, 23 à Lc. 22, 19 (ou de Mt. 24, 19 à Mt. 24, 35). De la même manière, dans toute l'œuvre de Cyrille d'Alexandrie, le seul verset de notre péricope qui soit cité est: *Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas* (Lc. 21, 33 ou Mt. 24, 35). C'est ainsi, encore, qu'Eusèbe de Césarée dans sa *Démonstration Évangélique* n'utilise ou ne cite aucun verset de Matthieu entre 24, 30 et 25, 31 et aucun de Luc entre 21, 24 et 22, 3; que l'index scripturaire des œuvres d'Ambroise réunies par le P. Otto Faller dans les volumes 73 et 78 du *Corpus* de Vienne passe, pour le premier de Mt. 24, 28 à Mt. 24, 43, pour le second de Mt. 24, 2 à Mt. 24, 46. Et il est assez remarquable que de tous les sermons d'Augustin parvenus jusqu'à nous nous n'en possédions aucun sur les textes de Matthieu ou de Luc qui nous occupent.

Que si, d'aventure, on découvre quelque utilisation des textes qui nous arrêtent, on ne manquera pas d'être étonné de constater combien rapide est souvent cette utilisation et le commentaire presque inexistant. Lorsque, dans son *Commentaire sur Daniel* IV, 17, Hippolyte de Rome vient à citer les textes de Matthieu sur la Parousie et à rappeler les signes qui doivent accompagner celle-ci, c'est uniquement pour montrer que, de toute évidence, la manifestation du Seigneur n'est pas pour maintenant. Et de la même manière, Théodoret de Cyr écrira sèchement dans sa *Thérapeutique des maladies grecques* XI, 61:

Parlant de la fin générale il a ajouté: «Aussitôt après la tribulation de ces jours-là, le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus sa clarté, les astres tomberont du ciel et les puissances des cieux seront ébranlées. Alors apparaîtra dans le ciel le signe du Fils de l'homme, et alors toutes les tribus de la terre se lamenteront.» Par là, il désigne la lamentation des incrédules.

Si l'on rencontre plus fréquemment le verset: *Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas*, ces paroles et le commentaire qui l'accompagne sont le plus souvent détachés de

tout contexte eschatologique (v. g. Ambroise, *In psalm.* 118, 12, 7).

Sans doute serait-il dangereux de tirer des conclusions trop hâtives de ce constat d'absence. Du moins peut-on dire qu'il semble indiquer une certaine réticence, en face de toutes les spéculations eschatologiques de nombre de sectes hérétiques, et un désir de détourner les chrétiens de vaines recherches sur le jour et sur l'heure qui ne sont connus que du Père.

Cette absence de commentaires, on s'en doute, n'est d'ailleurs pas totale. Et, tant parmi les Pères grecs que parmi les Pères latins, nous trouvons plusieurs auteurs qui ont jugé nécessaire d'expliquer l'un ou l'autre texte de Matthieu ou de Luc. Ce sont, parmi les Grecs: Origène, *Tractatus XXIII in Matthaeum* 48–54 (on sait que ce qui nous reste de son commentaire de Luc ne dépasse pas Lc. 20, 38) et Jean Chrysostome, *Homélies* 76 et 77 sur Matthieu; parmi les Latins: Tertullien, *Adversus Marcionem* IV, 39, 9–18; Ambroise, *In Lucam* X, 36–45; Augustin, *Epistola* 199 ad Hesychium; Grégoire le Grand, *Homelia I in Evangelia*. Si nous ajoutons le début du *Sermon* 85 de Maxime de Turin et deux pages de Bède, *In Lucam* VI (pages qui reprennent, pour l'essentiel, le commentaire de Grégoire le Grand), nous aurons, semble-t-il, fait le tour des commentaires patristiques de l'Évangile de la Parousie.

Pour tenter de faire l'inventaire de ce que nous trouvons dans ces textes, nous nous attacherons spécialement à l'exégèse des trois premières affirmations dont nous avons dit, en commençant, qu'elles étaient caractéristiques de ce même Évangile.

Les signes dans le ciel et sur la terre

Origène s'arrête surtout à l'affirmation que le soleil s'obscurcira et que les étoiles tomberont du ciel. Selon lui, cet obscurcissement du soleil peut s'expliquer, au sens littéral, d'une manière bien simple: de même que, dans les incendies de quelque importance, il s'élève une grande fumée qui obscurcit le ciel, ainsi, lorsque le monde périra, consommé par le feu, la fumée qui se répandra sera si abondante que le soleil et tous les astres en seront obscurcis. A moins qu'il ne faille croire que le monde viendra à disparaître comme une lampe qui s'éteint faute de combustible: alors, la lumière répandue par le soleil et par les étoiles

s'affaiblira progressivement jusqu'à disparaître complètement. Interprétation que l'on peut voir confirmée par diverses prophéties d'Isaïe (13, 9-11), de Joël (2, 10-11 et 30-31), de Zacharie (12, 9 et sq.).

Mais une telle explication ne saurait arrêter longtemps le grand Alexandrin, qui se hâte d'ajouter que, même si elle est audacieuse, seule une interprétation «morale» de ce texte est acceptable. Une interprétation littérale ne conduirait-elle pas, en effet, à des absurdités? comment croire, par exemple, que les étoiles viendront à tomber? où tomberaient-elles, puisque deux étoiles à elles seules recouvriraient la terre entière en tombant sur celle-ci? Une interprétation spirituelle s'impose donc. Le soleil désigne le diable, qui se transfigure en «ange de lumière»; à la dernière heure, tout son éclat emprunté «s'obscurcira» définitivement. Par la lune, il faut entendre *omnis ecclesia malignantium*; quant aux étoiles qui tomberont du ciel, ce sont tous ces hommes qui promettaient la vérité en trompant les foules par leurs mensonges et qui tomberont des hauteurs où ils s'étaient établis en se dressant contre la science de Dieu. Et longuement (PG 13, 1671 D-1675 C), notre auteur développe et explique cette interprétation qui lui est chère.

Selon Chrysostome, l'affirmation que le soleil s'obscurcira signifie que celui-ci ne sera pas détruit, mais surpassé et comme effacé par l'éclat de la lumière du Christ venant dans le monde. Et s'il est dit que les étoiles tomberont, c'est qu'elles seront devenues inutiles, puisqu'il n'y aura dès lors plus de nuit.

De ce verset, Tertullien retient la prophétie concernant les puissances du ciel qui seront ébranlées. Conformément au dessein de son traité contre Marcion, il démontre, en citant Joël 2, 30-31 et Habacuc 3, 9-12, que ces paroles du Seigneur sont en parfait accord avec celles des Prophètes et qu'on ne saurait donc opposer l'Ancien Testament au Nouveau.

Lorsque saint Ambroise explique ces mêmes versets dans son Commentaire sur Luc, il s'arrête uniquement à une exégèse spirituelle des paroles de l'Écriture. Selon lui, l'obscurcissement du soleil signifie qu'aux derniers jours la clarté de la foi sera voilée par le nuage de la *perfidia*. Quant à la lune, dont tout l'éclat n'est que le reflet de la lumière du soleil, elle est le symbole, traditionnel, de l'Église témoin et reflet de la lumière du Christ. De même que la lune se voile parfois par suite du passage de la terre qui la prive de la lumière du soleil, de même, à la fin, l'Église

ne reflètera plus l'éclat de la lumière du Christ à cause des vices de la chair qui l'auront envahie. S'il est dit que *les hommes sècheront de frayeur*, c'est qu'alors la crainte du jugement dessèchera en eux la fraîcheur de la fontaine sacrée : « car la fausse foi dessèche, la foi rafraîchit ». Et les mots : *virtutes caeli movebuntur*, doivent s'entendre en ce sens que les « vertus des cieux qui publient la gloire de Dieu (Ps. 18, 2) seront *mûes* par une communication plus abondante du Christ. Car David nous a appris comment sont mûes ces vertus, quand il dit : Approchez-vous de moi et vous serez illuminés (Ps. 33, 6) ». On le voit tout de suite, et nous y reviendrons, l'exégèse spirituelle d'Ambroise est ici très différente de celle d'Origène.

Quant à Maxime de Turin (dont le plus récent éditeur, A. Mutzenbecher, date le Sermon 85 au plus tôt de 393 et au plus tard de 411), il lui semble que l'abondance de guerres et des malheurs contemporains montre que nous sommes tout près du royaume du Sauveur en même temps que de la fin du monde. Loin d'être saisi par la crainte, le vrai chrétien doit au contraire éprouver une grande joie de savoir que le Christ est tout proche et, comme un bon soldat, s'armer pour le dernier combat des armes de la justice, de la prière et de la foi. Cette interprétation des signes de la Parousie nous semble d'autant plus intéressante qu'elle est totalement isolée dans la littérature patristique de cette époque et que c'est la première fois que nous la rencontrons dans notre enquête.

Augustin, qui fut le contemporain de tant de catastrophes et de guerres, loin de reprendre cette même interprétation, la combattra explicitement dans sa Lettre 199 à Hésychius. Son correspondant, en effet, lui avait écrit, en 419, pour lui demander si tous les malheurs survenus dans l'Empire Romain n'étaient pas le signe du second avènement du Christ. Augustin lui répond qu'il ne faut pas prendre littéralement les paroles : « il y aura des signes dans le soleil et les étoiles ». Ce serait croire, en effet, que le Christ a prédit comme extraordinaires des choses qui se sont déjà produites et se produisent d'une manière habituelle. Il est donc nécessaire d'interpréter ces paroles au sens spirituel ; et, d'une manière plus précise, de les appliquer à l'Église :

L'Église est en effet et le soleil et la lune et les étoiles, elle à qui il a été dit : « Tu es belle comme la lune, resplendissante comme le soleil » (Cant. 6, 9) ... Quand le soleil s'obscurcira, quand la lune ne donnera plus sa lumière, quand les étoiles tomberont du ciel, quand les vertus des cieux seront

ébranlées, l'Église n'apparaîtra plus: des persécuteurs impies se déchaîneront contre elle au-delà de toute mesure... Alors les étoiles tomberont du ciel et les vertus des cieux seront ébranlées: car beaucoup de ceux qui paraissaient resplendir de grâce lâcheront pied et tomberont devant leurs persécuteurs... Ce que porte le texte de saint Luc: «et les nations seront dans l'angoisse», ne doit pas s'entendre des nations appartenant à la race d'Abraham, en qui toutes les nations seront bénies, mais des nations qui se tiendront «à la gauche»... Car, dans toutes les nations, il y aura deux partis, celui qui persécute et celui qui est persécuté.

C'est seulement près de deux cents ans plus tard que l'on retrouvera chez Grégoire le Grand une interprétation réaliste des paroles de l'Évangile. En cette fin du sixième siècle, en effet, le grand Évêque de Rome estime que le monde est irrémédiablement *senescens*:

Quand il est jeune, le corps est plein de vigueur, la poitrine demeure forte et sans maladie, la nuque solide, les poumons vigoureux; dans la vieillesse, la taille se courbe, la nuque se dessèche et s'affaisse, la poitrine est oppressée par une respiration difficile, la force manque, les paroles sont entrecoupées de soupirs... Ainsi en est-il du monde: dans ses premières années comme dans sa jeunesse, il était plein de force...; mais aujourd'hui il est écrasé par sa propre vieillesse et, comme proche de sa mort, il est oppressé de malheurs qui vont croissants... Vous savez combien nous avons été souvent informés de nombreux tremblements de terre qui, en d'autres parties du monde, ont détruit d'innombrables villes. Nous sommes sans cesse victimes de la peste. Quant aux signes dans le soleil, la lune et les étoiles, nous ne les voyons pas encore nettement; mais les bouleversements mêmes dans notre climat nous font conjecturer que ces signes ne sont pas bien éloignés. Il n'y a pas encore eu de fracas de la mer et des flots. Mais puisque bien des signes sont déjà accomplis, on ne saurait douter que les quelques signes qui restent suivront à leur tour... Que vos cœurs soient donc vigilants et ne s'engourdissent pas dans une fausse sécurité.

Ainsi, on ne peut manquer d'être frappé par le fait que la majorité des interprétations du verset de l'Évangile concernant les signes dans le ciel et sur la terre nous tourne vers une interprétation spirituelle des paroles évangéliques. Dès ce premier verset, nous voyons les Pères détourner les chrétiens d'une attente angoissée de la venue de la Parousie pour les orienter vers une intelligence plus profonde de la prophétie évangélique.

La venue dans la nuée

Dès qu'il aborde le verset: *videbunt Filium hominis venientem in nubibus cum virtute et gloria multa* (Mt. 24, 30), Origène pose

la question de savoir s'il faut entendre ces mots de nuées corporelles et sensibles ou s'il faut s'arrêter au sens «moral». En fait, il examine d'abord longuement le sens littéral des mots. Procédant par une sorte d'a fortiori, il estime que si le Christ fut contemplé par trois Apôtres dans une nuée lors de la Transfiguration, il est normal que la multitude des hommes le voient venir sur des nuées au jour du second avènement; que si, lors de son entrée à Jérusalem, des vêtements furent étendus sur son passage, à combien plus forte raison des nuées devront être étendues sous ses pas quand il reviendra à la fin des temps. Et encore: le Christ monté au ciel dans une nuée devra revenir parmi nous de la même façon. Isaïe n'a-t-il pas dit, par ailleurs: *Voici que Yahvé monté sur une nuée légère vient en Égypte* (Is. 19, 1)? Il en sera donc de même quand il viendra dans son peuple. Origène rappelle encore la nuée qui couvrait le peuple de Dieu quand il venait d'Égypte pour affirmer qu'il est normal que le maître de ce peuple voit les nuées du ciel devenir son «véhicule». Quelles seront ces nuées? Peut-être ne seront-elles pas des objets, des «véhicules» inanimés, comme le char qui emporta Élie; mais, bien plutôt des nuées *animatae et rationabiles*. Pour certains ces nuées seront la puissance du Très-Haut et l'Esprit-Saint *quae fient ei in nubibus caeli ut veniat illis invectus*; pour d'autres, ce seront soit les saintes et divines puissances soit les bienheureux prophètes.

Mais bien vite Origène se tourne vers le «spirituel», le véritable ami de Dieu qui estime que la vérité de ces paroles est seulement dans le sens spirituel, tout en étant plein d'indulgence pour ceux qui, comme des enfants et des tout-petits, interprètent «corporellement» les mots inspirés. Or le sens spirituel est clair: c'est chaque jour que se produit dans l'âme du croyant cette seconde venue du Christ; chaque jour, le Christ vient dans les nuées «prophétiques», c'est-à-dire dans les écrits des prophètes et des apôtres, écrits qui le manifestent et montrent, en chacune de leurs paroles, la lumière de la vérité.

Chrysostome, qui commente essentiellement l'évangile de Matthieu, s'arrête surtout aux mots: *alors le signe du Fils de l'homme apparaîtra dans le ciel* (Mt. 24, 30). Sur la seconde partie du verset annonçant la venue dans la nuée, il se contente de remarquer en passant: «Il viendra dans la nuée, comme il a été enlevé au ciel dans une nuée».

Pour Tertullien, fidèle à son projet, qui est de marquer l'unité des deux Testaments, le texte de Luc. 21, 27 («et ils

verront le Fils de l'homme venant dans la nuée avec grande puissance et majesté) ne prend tout son sens que rapproché de la prophétie de Daniel sur le Fils de l'homme (Dan. 7, 13-14) et de deux autres passages de l'Ancien Testament: Ps. 2, 8 et Hab. 3, 13. Aussi en conclue-t-il que l'accord entre les paroles des prophètes et celles du Seigneur ne permet pas de soutenir une fausse opposition entre le créateur auquel on attribuerait les malheurs et un Dieu très bon auquel on attribuerait les promesses de bonheur.

Ambroise, commentant le mot «nuée», en homme épris de la lumière de son pays, commence par affirmer qu'il est impossible de comprendre que le Christ viendra *in caligine tenebroso et horrore pluviali*. Le mot doit donc s'entendre au sens spirituel. Car il est d'autres nuées que les nuées matérielles: ce sont celles qui voilent l'éclat du mystère divin et sont tout humides de la rosée de la grâce spirituelle:

Vois la nuée dans l'Ancien Testament: «Il leur parlait, est-il dit, dans une colonne de nuée» (Ps. 98, 7). Oui, il parlait par Moïse, par Josué, fils de Navé, qui arrêta le soleil pour recevoir le rayonnement d'une lumière plus abondante. Donc Moïse et Josué sont des nuées. Vois comment les saints sont des nuées: «Ils volent comme des nuées, comme des colombes avec leurs petits» (Is. 60, 8). J'ai sur ma tête les nuées d'Isaïe, d'Ézéchiel qui, par les chérubins et les séraphins, me montrent la sainteté de la Trinité divine; tous sont des nuées. C'est dans ces nuées que vient le Christ. Il vient sur la nuée dans le Cantique des cantiques, sur une nuée sereine, radieux de l'allégresse de l'époux. Il vient encore sur «une nuée légère» (Is. 19, 1) quand il prend chair d'une Vierge: car le prophète a vu comme une nuée venant de l'Orient. Et il a bien dit une nuée «légère», que n'alourdisaient pas les vices de la terre: vois la nuée sur laquelle a reposé l'Esprit-Saint et que la puissance du Très-Haut a couvert de son ombre.

Cette longue citation d'Ambroise était nécessaire pour que nous puissions saisir, en un cas privilégié, les rapports qui unissent l'exégèse de l'évêque de Milan et celle d'Origène. On se souvient des accusations véhémentes de saint Jérôme: la récente introduction aux Homélies d'Origène sur saint Luc de la collection Sources Chrétiennes (volume 87) les rappelle en quelques mots. «Jérôme dépeint Ambroise sous les traits d'un corbeau de mauvais augure, sombre et ténébreux, qui, semblable au geai paré des plumes du paon, voudrait dissimuler son indigence sous la richesse d'Origène.» Or, que voyons-nous ici? Ambroise reprend à Origène l'affirmation que Dieu vient dès maintenant, chaque jour, dans les nuées spirituelles que sont les prophètes. Mais il élargit la

pensée et la précise par diverses citations ou allusions tirées de l'Ancien Testament. Et s'il reprend le texte d'Isaïe 19, 1, déjà mis en avant par Origène, c'est dans un tout autre sens et pour l'appliquer à la Vierge. Notons d'ailleurs que cette comparaison de Marie avec «une nuée légère» a sans doute été empruntée par Ambroise à quelque texte d'Orient : il serait en effet étonnant que ce soit lui qui soit la source de deux tropaïres de la liturgie byzantine pour la fête de l'Hypapante, textes qui comparent Marie portant son enfant au Temple à la nuée d'Isaïe :

Le Christ enfant, Soleil porté sur une nuée légère, repose en des bras purs dans le Temple.

La Vierge est une nuée de lumière portant dans ses mains son fils né avant l'étoile du matin.

Enfin, l'on n'aura pas été sans remarquer l'allusion nettement néo-platonicienne dans l'interprétation de cette nuée, «légère» parce que «les vices de la terre ne l'alourdissaient pas».

Héritier des interprétations antérieures, Augustin hésite entre deux interprétations :

Ces paroles me semblent pouvoir être interprétées de deux manières : soit qu'elles désignent le Christ venant dans l'Eglise comme dans une nuée, comme il ne cesse de venir maintenant même . . . ; soit que ces paroles montrent le Christ venant dans son corps, ce corps avec lequel il est assis à la droite du Père, dans lequel il est mort, ressuscité et monté au ciel . . . Il fut alors dit aux Apôtres par les Anges : «Il reviendra de la même manière que vous l'avez vu partir vers le ciel» : aussi faut-il croire avec raison que non seulement il viendra avec le même corps, mais aussi dans une nuée.

Mais après avoir affirmé que la seconde interprétation semblait d'abord s'imposer, il rappelle qu'il nous faut «scruter les Écritures et ne pas se contenter d'un examen superficiel». Et au terme d'un examen attentif, il lui semble que le texte signifie que le Christ

vient dans ses membres comme en autant de nuées ou bien dans l'Eglise tout entière, qui est son corps, comme en une grande nuée qui porte du fruit et qui grandit dans l'univers entier depuis le moment où il commença à prêcher . . . Ainsi en examinant et comparant attentivement ce qui a été dit et écrit par les trois évangélistes, on trouvera peut-être que tout se rapporte au fait qu'il vient chaque jour en son corps qui est l'Eglise.

Ainsi, tout comme la majorité de ses prédécesseurs, Augustin estime que seule une interprétation spirituelle peut véritablement rendre compte de toute la richesse évangélique. Et cette interprétation, conforme à celle d'Origène ou d'Ambroise, s'élargit et s'enrichit de ce sens de l'Eglise qui fut, pour Augustin, l'une des clés de l'Écriture tout entière.

Du même texte évangélique, Grégoire ne retient que les derniers mots. Aucun commentaire sur la nuée. Il se contente de noter que, lors du dernier avènement, les pécheurs verront *in potestate et maiestate* celui qu'ils n'auront pas voulu entendre alors qu'il leur apparaissait *in humilitate*.

La parabole du figuier

Durant l'hiver, remarque Origène, le figuier dépouillé de son feuillage n'en porte pas moins en lui une *virtutem vitalem*. Si celle-ci est cachée au regard, elle contient cependant déjà en elle feuilles et fruits; dès la fin de l'hiver, elle se manifeste par le développement des bourgeons, qui produiront bientôt feuilles et fruits. Ainsi en est-il du monde. Celui-ci porte réellement en lui, dès avant la venue du Christ, une *virtutem vitalem*. Quand vient le Christ, il fait sortir ce qui était caché, fait sortir les feuilles et murir les fruits. Selon les mots du Cantique (Cant. 2, 11-12), lorsque le Christ est venu l'hiver a cessé: le monde a produit un *tenerum ramum*, *id est ecclesiam*. Et ceci s'applique aussi à tout homme; après l'hiver des tentations et la tristesse des dangers rencontrés, que chaque chrétien se hâte de produire un *tenerum ramum*, c'est-à-dire un cœur qui ne soit plus endurci, mais *molle ad credendum Deo*. Alors il produira les feuilles et les fruits des bonnes œuvres. Ces paroles de l'Évangile sont donc pour nous la source d'un grand espoir. Pour ceux qui accueillent ainsi le Christ, selon les mots de Luc et de Matthieu, l'été est en effet tout proche; toute proche est la venue du Christ dans la nuée, toute proche est la venue de la gloire du Verbe de Dieu, tout proche est le royaume de Dieu.

Le même optimisme se retrouve chez Chrysostome. Car, pour lui, le Christ, par cette comparaison, «prophétise un été spirituel, cette sérénité dont les justes, échappant aux tempêtes de ce monde, jouiront après ce jour». Mais, on le remarquera, notre auteur ne s'en écarte pas moins considérablement d'Origène. Car la joie qui doit remplir le cœur du fidèle ne vient pas du fait que le Christ vient tous les jours davantage en lui, mais de la certitude que – selon ses propres paroles – «l'intervalle ne serait pas long et que son avènement ne se ferait pas attendre». D'ailleurs, il prend encore la peine de préciser que le thème même de cette parabole nous montre que l'événement prédit se réalisera. Car

«quand le Christ veut signifier qu'un événement doit nécessairement arriver, il prend un terme de comparaison dans la marche irrésistible de la nature».

Comme lorsqu'il s'agissait du verset précédent, Tertullien, en interprétant la parabole du figuier, s'occupe essentiellement des rapports entre les deux Testaments. Aussi remarque-t-il surtout la valeur du «signe» donné par l'Évangile. Les fruits du figuier annoncent l'été et le précédent immédiatement; de même guerres et conflits qui dévastent le monde annoncent la venue du Royaume et la précédent: ce Royaume est bien celui du Créateur, du même Dieu très bon qui a annoncé ces terribles malheurs et qui accomplira ce que les prophètes avaient prédit.

Ambroise, à la différence d'Origène, entend la parabole du figuier uniquement comme un signe de la Parousie. Mais il y voit un double signe, considérant et la signification du fruit déjà formé sur l'arbre et celle du feuillage:

Quand le fruit devient vert sur tous les arbres, que le figuier est déjà fécond et en fleur (quand toute langue et même le peuple juif louent Dieu), on doit espérer la venue du Seigneur: alors, comme à la saison de l'été, se récolteront les fruits de la résurrection. Quand l'homme d'iniquité aura pris le vêtement de sa légère et frêle vanité, comme les rameaux de la synagogue leurs feuilles, on doit conjecturer que le jugement approche.

Double figure encore dans ce figuier de la parabole: la production d'un tendre rameau et la surabondance du feuillage signifie en effet et l'adoucissement de ce qui était dur et la surabondance des péchés: «par la foi des croyants ce qui était jusque là desséché refleurira, et les pécheurs tireront vanité de la parure de leurs fautes.» Et rapprochant ce signe du figuier couvert de feuilles des feuilles de figuier dont Adam et Ève se firent un pagne après la faute (Gen. 3, 7), l'évêque de Milan conclut ainsi en opposant le fruit du figuier et ses feuilles (avec une allusion implicite au figuier stérile de l'Évangile):

Les soins du jardinier de l'Évangile me promettent le fruit du figuier. Il ne faut pas désespérer si les pécheurs se sont couverts des feuilles du figuier comme d'un vêtement trompeur, pour jeter un voile sur leur conscience. Les feuilles sont une apparence stérile. Tels sont les vêtements que portent les exilés du paradis.

C'est sur ces mots que s'achève le commentaire d'Ambroise sur la péricope qui nous intéresse. En effet, le paragraphe suivant passe immédiatement à Lc. 22, 7.

Nous ne rencontrons aucun commentaire de la parabole du figuier chez Augustin. Cela me semble d'autant plus notable

que, comme Ambroise, il a rapproché à plusieurs reprises dans sa prédication le figuier desséché de l'Évangile et les feuilles de figuier de la Genèse, pour voir dans ces feuilles le symbole du péché. Lui qui, si fréquemment, explique les uns par les autres des textes scripturaires où il retrouve les mêmes mots, n'a jamais, à ma connaissance, utilisé ni commenté ce verset de Luc ou de Matthieu.

Grégoire, au contraire, s'attache à expliquer tous les termes du texte évangélique. Aussi souligne-t-il cette sorte d'égalité mathématique que laissent entendre les paroles du Sauveur. Les arbres portent-ils du fruit? On en doit tirer la conclusion que l'été est proche. La ruine du monde est en voie de réalisation? Il faut en tirer la conséquence que le Royaume de Dieu approche. Car la ruine totale est bien le fruit normal que porte le monde, comme la figue le figuier: *ad hoc crescit ut cadat; ad hoc germinat ut quaecumque germinaverit cladibus consumat*. Et poursuivant l'explication des termes de la comparaison évangélique, il ajoute:

C'est avec raison que le Royaume de Dieu est comparé à l'été: car, alors, les nuages de notre tristesse disparaîtront et les jours de la vie éternelle resplendiront de la clarté du soleil.

Ce rapide aperçu sur les différentes exégèses patristiques d'un texte évangélique particulièrement important semble, d'abord, nous révéler une attitude peut-être inattendue des premiers siècles chrétiens en face de l'annonce de la Parousie. En dehors de toute école et de tout principe exégétique (on sait, par exemple, les différences fondamentales qui opposeront alexandrins et antiochiens), une unanimité se fait, durant les cinq premiers siècles, pour repousser toute interprétation trop littérale de l'annonce de la Parousie. Mis sans doute en défiance par toutes les spéculations vaines de ceux qui voulaient voir dans l'Évangile l'annonce imminente de la seconde venue du Christ, les Pères insistent sur une exégèse spirituelle des signes de la Parousie. Tout en pensant, comme Augustin, que le dernier âge du monde a commencé avec l'Incarnation, ils se refusent à peu près unanimement à mettre les chrétiens dans la pensée que les derniers jours sont imminents. Bien plus importante leur semble cette certitude que c'est en chaque chrétien que le Christ revient chaque jour: c'est elle qui doit nourrir et notre prière et notre attitude quotidienne en face du monde. Il est typique qu'il faille attendre le sixième siècle et une époque particulièrement sombre

pour l'Église d'Occident pour entendre Grégoire développer une interprétation «réaliste» des signes de la fin.

Une autre constatation semble aussi s'imposer, lorsqu'on compare ces différents commentaires d'un même texte: c'est la relative indépendance de ces commentaires les uns par rapport aux autres. Même lorsqu'on compare Origène et Ambroise, on se rend compte que chaque Père ne dépend que très peu de ceux qui l'ont précédé. Et ceci se marque de deux manières: d'une part, tout en étant d'accord pour une exégèse spirituelle, cette exégèse est très différente de l'un à l'autre; il suffit, par exemple, de comparer les interprétations spirituelles de la venue dans la nuée: à partir d'une même idée, Origène, Ambroise, Augustin parviennent à des développements très différents les uns des autres. D'autre part, les textes de l'Écriture qui servent à illustrer ou commenter les versets en question sont rarement les mêmes. On sait pourtant l'importance qu'avaient à cette époque les «Catenae» de textes scripturaires très tôt établies et si fréquemment utilisées dès que les mêmes thèmes étaient traités par divers auteurs. Ce point particulier pose le problème extrêmement délicat de la connaissance et de l'utilisation des œuvres des Pères aux différents âges.

Enfin le petit nombre des commentaires de notre péricope évangélique ne s'explique sans doute pas seulement par la réticence que nous signalions en commençant. Il est fort probable que l'histoire de la liturgie nous donne ici une clé qu'on ne saurait passer sous silence. Le P. Jungmann, dans un ouvrage récemment traduit en français (*La liturgie des premiers siècles*, Paris, 1963; p. 412—420), souligne le fait que l'Avent tel que nous le connaissons ne s'est constitué à Rome que sous le pontificat de Grégoire le Grand. C'est à l'occasion du I^{er} dimanche de l'Avent que ce dernier commentera le texte évangélique que nous avons étudié. Il ne semble pas imprudent d'affirmer que nous aurions des commentaires de ce texte en plus grand nombre si le déroulement de l'année liturgique avait amené un Augustin ou un Léon le Grand, par exemple, à l'expliquer à leurs fidèles. Une fois de plus, on ne saurait trop souligner cette étroite relation qui unit prédication patristique et vie liturgique.

La parole eschatologique de Jésus à la Cène (Mt. 26, 29) dans l'exégèse patristique

P. LEBEAU, Louvain

«En vérité, je vous le dis, jamais plus je ne boirai de ce produit de la vigne, jusqu'à ce jour où j'en boirai avec vous du nouveau dans le Royaume de mon Père» (Mt. 26, 29).

Ce verset, épargné par les controverses qui se sont élevées, au cours des siècles, autour du récit de la Cène, a été, de ce fait, relativement négligé par les exégètes. Il n'en pose pas moins un certain nombre de questions qui intéressent directement la réflexion théologique contemporaine sur le *temps de l'Eglise*.

Convient-il d'y voir, comme le pensent aujourd'hui la quasi-unanimité des commentateurs, une référence au Banquet céleste? Quelle est la nature exacte de la relation ou, plus précisément, de l'opposition qu'il semble établir entre la Cène et la consommation future? A quoi correspond cette parole dans la conscience messianique de Jésus?

A ces questions, l'exégèse patristique de ce logion peut apporter d'importants éléments de réponse. Les voici, tels qu'il se dégagent d'une enquête que l'on s'est efforcé de rendre exhaustive.

Parmi les commentaires patristiques de cette parole de Jésus, trois orientations fondamentales se révèlent clairement (la troisième n'étant d'ailleurs que le prolongement de la seconde): certains Pères y voient une référence à la fin des temps; d'autres y discernent une prophétie de l'événement pascal, plus précisément de la Passion-glorification du Christ; d'autres enfin identifient ce «Royaume», où le Christ boira du vin nouveau en compagnie des siens, avec l'Eglise. Parcourons rapidement chacune de ces lignes d'exégèse, en soulignant, au passage, l'intérêt de certains commentaires particulièrement représentatifs.

I. La référence à la fin des temps

Il est permis de distinguer, parmi les témoignages patristiques qui relèvent de cette orientation, *trois types d'exégèse* nettement différenciés.

Plusieurs Pères anténicéens discernent dans cette parole de Jésus relative au vin nouveau du Royaume un des fondements scripturaires du millénarisme, et l'invoquent, à ce titre, en guise d'argument, soit contre les Juifs (Justin¹ et Tertullien²), soit contre les Gnostiques (Irénée³). On perçoit encore un écho de cette exégèse à la fin du III^e siècle, dans le *Commentaire sur l'Apocalypse* de Victorin de Pettau⁴.

À la suite du recul, sensible dès le III^e siècle, des idées millénaristes, l'exégèse eschatologisante de cette parole de Jésus subit une transposition: le «Royaume de Dieu», ou, selon Mt., le «Royaume de mon Père», devient celui de la félicité céleste. Cette transposition amène certains Pères à attribuer à notre logion une signification d'ordre *typologique*. Et cette typologie se présente sous trois formes.

Pour Origène, dans son *Commentaire de l'Épître aux Romains*⁵, notre logion ne semble impliquer qu'une référence à la fin des temps des figures de l'ancienne Loi, en l'occurrence, de ses prescriptions alimentaires: exégèse assez singulière, qui ne trouvera aucun écho dans la tradition. Chez d'autres Pères, on trouve la parole eschatologique associée à une typologie pleinement déployée: c'est la commensalité eucharistique, elle-même accomplissement de la Pâque légale, que le Christ réfère au Royaume futur comme à son accomplissement définitif. Le plus ancien témoin de cette exégèse, Titus de Bostra, en est aussi le plus explicite. Voici son interprétation, telle qu'elle figure dans un fragment de son *Commentaire sur l'Évangile de Luc*, publié en 1901 par J. Sickenberger⁶:

... Puisqu'il fallait que la figure soit accomplie, (le Christ) monta enfin de son plein gré à Jérusalem vers sa passion. Ici, la figure (*τύπος*); là, la réalité (*ἀλήθεια*). Et il dit alors: *Je vous le dis, je n'en mangerai plus*

¹ Dial. 51.

² De resurr. mort. 26, 10; CC II, 955.

³ Haer. V, 32, 2-33, 1; Harvey II, 415. Cf. V, 36; Harvey II, 429.

⁴ Comm. in Apoc. XXI, 6; CSEL 49, 154.

⁵ PG 4, 1021 A. Cf. Comm. in Matth. series, 86; GCS, 198.

⁶ TU 21, 1, Leipzig 1901, 242.

jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu (Lc. 22, 16). Ainsi parla-t-il, car il ne devait pas souffrir une deuxième fois pour l'humanité; mais, ayant souffert une seule fois, il devait nous faire don du mystère (*παράδοῦναι ἡμῖν τὸ μυστήριον*), lequel il accomplira en plénitude dans le Royaume des cieux. Car de même qu'il y eut, premièrement, l'agneau (pascal), et, deuxièmement, ce que savent les croyants, il y aura une troisième Pâque incorporelle et la participation à cette Pâque incorporelle, qui est le *Royaume des cieux*.

Vers la même époque, Grégoire de Nazianze¹ et Epiphane de Salamine² commentent notre logion d'une manière analogue. Enfin — troisième forme sous laquelle se manifeste cette typologie eschatologisante —: Origène, dans l'*Exhortation au Martyre*³, Cyprien de Carthage⁴, Hésychius de Jérusalem⁵, le chorévêque syrien Balaï († vers 460)⁶ et Cyrille d'Alexandrie, dans son *Commentaire in Ioannem*⁷, n'envisagent en commentant cette parole de Jésus que la relation entre l'expérience sacramentelle du chrétien et celle de la commensalité céleste avec le Seigneur.

Signalons en outre quelques commentaires où le logion eschatologique est interprété comme une simple évocation de la vie future, sans aucune référence à la continuité de celle-ci par rapport à l'histoire du Salut ou à l'expérience chrétienne: Origène, dans le *Περὶ ἀρχῶν*⁸ et dans une homélie sur la *Genèse*⁹; Cyrille d'Alexandrie, dans un passage tiré d'une chaîne exégétique sur saint Matthieu¹⁰; Ecuménius, l'énigmatique auteur d'un *Commentaire sur l'Apocalypse* (VI^e siècle)¹¹, et, en Occident, saint Augustin, en deux passages¹² qui, avec celui, déjà cité, de saint Cyprien, sont les seuls témoignages qu'on puisse invoquer, dans

¹ Or. 45, in sanctum Pascha, 23; PG 36, 621–622.

² Panarion 42, 11, 62; GCS II, 150.

³ 40; GCS, 38.

⁴ Ep. 63, 9; Bayard II, 205.

⁵ In Levit. VII, 25; PG 93, 1110 B–D.

⁶ Hymne pour la dédicace de la nouvelle église de Kennenschrein. Texte syriaque chez J. J. Overbeck, S. Ephraemi, ... Balaei aliorumque opera selecta, Oxonii 1865, 251 ss.

⁷ 5, 1; PG 73, 744; Pusey I, 683–684.

⁸ Princ. II, 2; GCS, 184–186.

⁹ Gen. hom. XVI, 4; GCS, 141.

¹⁰ Texte chez J. Reuss, Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche (TU 61), Berlin 1957, 256–257.

¹¹ Ed. C. Hoskier, Ann Arbor 1928, 134–135.

¹² Enarr. in psalm. 8, 2; CC X 1, 50; Quaest. evangeliorum I, 43; PL 35, 1331–1332.

la patristique latine, en faveur d'une référence de cette parole de Jésus au Royaume céleste.

Il convient d'ailleurs de noter que, chez la plupart de ses protagonistes, cette référence s'accompagne d'une «adaptation» du texte solidement attesté des Synoptiques: à l'expression *Royaume de Dieu* ou *Royaume du Père* se substitue, le plus souvent, celle de *Royaume des cieux*.

II. La référence à l'événement pascal

Les commentaires qui s'y rattachent peuvent être classés selon deux points de vue. Le premier correspond à la typologie pascalle traditionnelle, telle qu'on la trouve esquissée dans les Epîtres pauliniennes et le IV^e Evangile; le second, inspiré par la polémique anti-docète, peut être qualifié d'«apologétique», sans être pour autant dépourvu de résonances typologiques et sacramentaires.

C'est chez Hippolyte que ce verset, sous sa forme lucanienne, apparaît pour la première fois dans le contexte d'une typologie pascalle, en un fragment conservé dans le *Chronicon paschale*¹:

Puisqu'en aucune circonstance de sa vie (le Christ) n'a menti, il est clair que, lui qui avait dit auparavant: *Je ne mangerai plus la Pâque* (Lc. 22, 16), il a sans doute pris part à la cène avant la Pâque; mais la Pâque elle-même, il ne l'a pas mangée, il l'a pâtie (τὸ δὲ πάσχα οὐκ ἔφαγεν, ἀλλ' ἔπαθεν). Et en effet, ce n'était plus le moment de la manger.

L'idée est claire: Agneau véritable, le Christ ne pouvait plus, au moment de mourir, prendre part à un repas où l'on consommait un agneau légal et figuratif. Cette perspective typologique apparaît également dans un passage du *Syntagma contre les hérésies* qui, dans le *Chronicon*², est cité immédiatement avant le texte cité ci-dessus, et comporte une double allusion au logion eschatologique.

Le seul auteur chez qui nous ayons trouvé un correspondant exact de cette exégèse hippolytienne est Apollinaire de Laodicée, au IV^e siècle. Pour lui, comme pour Hippolyte, Jésus ne mangea pas la Pâque légale avec ses apôtres pour la simple raison qu'il entendait s'y substituer (ἀντὶν πάσχα γενέσθαι), et conduire ainsi

¹ Ed. L. Dindorf, Bonn 1832, p. 13; PG 92, 80 B—C. Ce texte figure, mais fautivement reproduit, parmi les textes rassemblés par Achelis, GCS, Hippolytus Werke, 1, p. 270.

² Ed. Dindorf, p. 13.

l'humanité à la délivrance définitive: tel est l'«accomplissement dans le Royaume de Dieu» qu'évoque le logion eschatologique¹.

Cette exégèse pascalle se colore, chez un certain nombre d'Orientaux, de préoccupations d'ordre apologétique, dont le trait commun est une insistance sur les repas du Christ ressuscité. Le plus ancien témoignage que nous ayons relevé à cet égard est celui de saint Ephrem, dans un passage de son commentaire du *Diatessaron*². Il vaut la peine d'être cité ici, car il est vraiment représentatif:

(Le Christ) dit aussi: *Désormais je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'au Royaume de mon Père* (Mt. 26, 29), afin de montrer qu'il savait à l'avance qu'il allait les quitter bientôt. Ces mots: *jusqu'au Royaume de mon Père*, signifient: jusqu'à sa résurrection. Simon Pierre en témoigne dans les Actes des Apôtres: *Après sa résurrection, pendant quarante jours, nous avons mangé avec lui*, dit-il, *et nous avons bu*, en ce premier jour qui suivit le Sabbat, selon qu'il avait dit: *Ils ne goûteront pas la mort, qu'ils ne voient le Royaume de Dieu*: ce qui se réalisa six jours après.

Cette affirmation de l'équivalence entre la résurrection du Christ et ce «Royaume de Dieu» évoqué par le logion eschatologique se retrouve chez Chrysostome³ et Théodore de Mopsueste⁴, qui insistent l'un et l'autre sur l'intention qu'avait le Christ de prouver la réalité de sa résurrection en mangeant et en buvant avec les siens au matin de Pâques. Leur autorité a certainement contribué à accréditer cette interprétation dans l'exégèse orientale. On en trouve de nombreux échos chez des auteurs trop tardifs pour être évoqués ici, mais qui témoignent éloquentement de sa popularité.

III. La référence au temps de l'Eglise

Dans le prolongement de cette exégèse pascalle du logion eschatologique, un certain nombre de Pères identifient ce «Royaume de Dieu» où le Christ promet de boire du vin nouveau en compagnie des siens, avec le temps de l'Eglise. C'est là, de très loin, l'interprétation qui a prévalu en Occident.

Elle se trouve néanmoins clairement suggérée en plusieurs endroits de l'œuvre d'Origène. Ainsi, dans son commentaire du

¹ Fragment édité par J. Reuss, TU 61, 44—45.

² Ed. L. Leloir, CSCO 137, 271 (texte arménien); 145, 194—195 (traduction latine).

³ In Matthaeum hom. 82; PG 58, 739—740.

⁴ Hom. cat. 15, 13; R. Tonneau (Studi e Testi 145), 481—483.

récit matthéen de la Cène, il rapporte implicitement le logion eschatologique à l'expérience d'une commensalité avec le Christ actuellement accessible dans l'Eglise:

Celui qui dit, en prenant le calice: *buvez-en tous*, ne nous quitte pas lorsque nous en buvons, mais il en boit *avec nous* (cf. Mt. 26, 29), vu qu'il est lui-même en chacun de nous: car nous ne pouvons seuls, sans lui, manger de ce pain ou boire du *fruit de cette vigne* véritable. Et ne va pas t'étonner qu'il soit lui-même pain et mange *avec nous* du pain; qu'il soit lui-même breuvage du *fruit de la vigne*, et mange avec nous. Car tout-puissant est le Verbe de Dieu, et divers sont les vocables qui le désignent: car il est innombrable en la multitude de ses virtualités, il épuise à lui seul toutes les virtualités de l'être¹.

Il est vrai qu'un peu plus loin, Origène situe dans le Royaume céleste cet «accomplissement» qu'évoque la version lucanienne de notre logion (Lc. 22, 16), mais il se corrige aussitôt en observant que le Christ est venu «consommer dès maintenant» la Pâque typique, bien que cette consommation attende encore son total épanouissement².

En Occident, le plus ancien témoin de cette interprétation sacramentaire est Hilaire de Poitiers³. Mais c'est dans l'exégète latin le plus au fait de la langue et de la culture de la Bible qu'elle a trouvé son protagoniste le plus décidé et le plus explicite. Saint Jérôme consacre en effet un long commentaire à notre logion dans une lettre adressée de Bethléem, en 407, à une riche veuve gauloise⁴. En voici le passage essentiel:

Ce n'est pas Moïse qui nous a donné le vrai pain, mais le Seigneur Jésus, lui-même convive et banquet, lui-même mangeant et mangé... Chaque jour, dans les sacrifices qu'il a institués, nous foulons les moûts ru bescents, produits par la vraie vigne, la vigne de Sorec, ce qui veut dire «élues»; nous buvons le vin nouveau, qui en est extrait dans le Royaume du Père, non selon la vétusté de la lettre, mais dans la nouveauté de l'esprit, en chantant ce cantique nouveau que nul ne peut chanter, si ce n'est dans le Royaume de l'Eglise, qui est le Royaume du Père (*nisi in regno ecclesiae quod regnum patris est*).

Cette interprétation s'imposera définitivement en Occident. Qu'il suffise de citer ici saint Eucher de Lyon⁵, le Pseudo-

¹ Matth. comm. ser. 86; GCS, 199.

² Ibid.

³ In Matthaeum, 30, 2; PL 9, 1065 B.

⁴ Ep. 120, 2; PL 22, 986; Labourt VI, 128-130. Cf. Tract. in psalm. 103, 15; CC LXXXVIII, 185 et Comm. in Matth., in I., PL 26, 195-196.

⁵ Instructionum L. I, 2; PL 50, 798.

Jérôme¹, Beatus (†798)², Bruno de Segni³, Albert-le-Grand⁴ et Philippe Mélanchthon⁵. Mais elle sera également ratifiée, en Orient, par Cyrille d'Alexandrie, dans un passage d'une homélie *in Lucam* transmis par les chaînes⁶, et par Eutychius de Constantinople, dans des fragments recueillis par le Cardinal Mai et reproduits dans le tome 86 de la Patrologie grecque⁷: fragments fort intéressants, qui mériteraient, à eux seuls, une étude particulière.

Il convient enfin de mentionner, à propos de cette interprétation ecclésiale du logion eschatologique, un long et magnifique développement d'Origène, dans une homélie *sur le Lévitique*, que l'on pourrait qualifier d'exégèse ecclésiale spirituelle. Cette parole par laquelle Jesus déclare son intention de s'abstenir, pour un temps, de goûter au fruit de la vigne, y est comprise comme l'expression du vœu le plus profond de son amour rédempteur: que se consomme enfin dans l'Eglise, grâce à la conversion de tous les hommes, cette union mystique avec le Verbe incarné qui est la fin de la rédemption⁸.

Cette rapide revue de textes suffit à le suggérer: l'interprétation qui situe dans l'événement pascal et dans le temps de l'Eglise, engendré par cet événement, l'accomplissement de la promesse incluse dans le logion eschatologique, se présente avec des titres imposants à notre attention. Elle n'est d'ailleurs pas inconciliable avec la première orientation exégétique que nous avons mentionnée, puisque, pour l'ensemble de la tradition patristique, le temps de l'Eglise est l'inchoation de la gloire. Nous avons vu, du reste, que plusieurs des témoins de l'exégèse eschatologique ratifient par ailleurs cette interprétation ecclésiale.

Celle-ci se trouve également favorisée par certaines indications liturgiques, dont je ne puis relever ici que l'une des plus frappantes, encore qu'elle soit délicate à interpréter: il n'existe, à ma

¹ Exp. quattuor evang., PL 30, 559. Cf. *ibid.*, 576.

² In Apoc. comm., éd. H. Florez, Madrid 1770, 521.

³ Comm. in Evang. Matth. IV, 26; PL 165, 291.

⁴ Comm. in Matth. c. XXVI; éd. P. Iammy, Lyon 1651, 413; cf. Comm. in Lucam, XXII; *ibid.*, 316.

⁵ Ann. in Evang. Matth. c. XXVI (Melanchthons Werke, IV); éd. P. F. Barton, Gütersloh 1963, 207: «In regno Patris mei, id est: in ecclesia, hoc est: post resurrectionem meam in ecclesia bibetis sanguinem meum».

⁶ PG 72, 905 B-C.

⁷ PG 86, 2, 2392-2402.

⁸ Hom. in Levit. 7, 1-2; GCS, 371-377.

connaissance, aucun document liturgique, ancien ou moderne, à quelque tradition qu'il appartienne, comportant le moindre indice que ce verset ait jamais figuré dans une anaphore eucharistique. Et ce fait est d'autant plus remarquable que Mt. 26, 29 apparaît couramment, dans les lectionnaires, comme faisant partie intégrante du récit de la Cène, dont la péricope se termine souvent avec lui. Pourquoi cette omission absolument généralisée, sauf erreur? L'exégèse patristique de cette parole de Jésus nous en suggère une raison plausible: comme la majorité des Pères, les rédacteurs de ces anaphores estimaient sans doute que, ce «Royaume de Dieu» où Jésus avait promis à ses disciples de boire avec eux du «fruit de la vigne», et d'en boire du «nouveau», c'était l'Eglise, née de l'événement pascal et rassemblée pour le *Repas du Seigneur* (1 Cor. 11, 20), invisible mais présent au milieu des siens. Cette promesse se trouvant désormais accomplie, il n'y avait plus de raison de la formuler à nouveau au cours de l'action liturgique, inauguration mystérieuse mais effective de la commensalité du Royaume et de la joie eschatologique, dont la coupe, la coupe eucharistique, est le signe efficace et privilégié.

The Blessings of Jacob in Syriac and Rabbinic Exegesis

A. LEVENE, London

Near the close of the commentary on Genesis by the unknown author of the Mingana MS 553, there is a codex of 9–10 folio sides devoted to the 25 verses of Jacob's blessings. This codex is of the same length as that of Isho'dad in his commentary on the Pentateuch, edited by Van den Eynde (CSCO), and except that our unknown author treats of Simeon and Levi a little more fully than Isho'dad, the exegesis of both is marked by a similarity of ideas and of diction. This strong and cohesive body of Syriac exegesis on Jacob's blessings affords ample scope for comparative study with the Rabbinic.

In the commentary of our unknown author, as well as in that of Isho'dad, there is an introduction to the blessings of Jacob as follows: "Although the words of Jacob bear the form of blessings, nevertheless they are a prophecy of things to come." The patriarch Jacob had called his sons together, and from his wisdom and rich experience of life was to reveal to them with the aid of Providence, the hidden things of the years to come. The brief opening in these two Syriac sources leads us to anticipate the invocation of blessings by a father on his beloved children, as well as a gentle unfolding of glad tidings of events to come.

Far otherwise is it in the Rabbinic sources. Here the Talmud¹ tells us that R. Simeon ben Lakish, a teacher of the 3rd century, said: "Jacob sought to reveal to his sons the end of the days, i. e. the Messianic age; but the Shechinah, God's Divine Presence, departed from him", and he was diverted from his purpose. Jacob felt that he had incurred the Divine displeasure on the course he meditated, and his submission to a frustration of purpose could not be easy. Though his deprivation did not preclude a restricted gift of prophecy as may be seen from the

¹ Pesahim 56a.

blessings, there can be little doubt that he laboured under a great tension when he pronounced them. But the Midrash¹ teaches, "Whatever the righteous do, they do with the help of the Holy Spirit". The Rabbinic exegesis therefore presents Jacob as a father who was given a restricted gift of prophecy, whereas in the Syriac he used that gift free and unfettered. How the tension in the one and the calm in the other appear will be shown in a few instances.

In the Syriac exegesis Jacob in blessing Reuben reveals the fact of his own virginity until he married. All his might and strength Jacob reserved for Reuben, as Ephrem Syrus said, "Thou art the son of my youthful vigour". Reuben had acted recklessly and like waters flooding lands not theirs, so had he burst forth and defiled Bilhah. Grace however was shown him; and because he saved Joseph's life, Reuben's generations among the tribes would persist. He would be fruitful and in the words of Moses, "Reuben shall live and not die". This briefly is the view of our unknown author and of Isho'dad. Reuben's sin is clearly indicated, but without acerbity; and dismissed with the words, "Thou wilt find grace and beget children".

How does Reuben fare in Rabbinic exegesis? The Targum Onkelos in a severe mood says, "Thou art my strength, the beginning of my might. It was meet for thee to take three portions: the birthright, the priesthood, and the kingdom; but because thou wentest headlong, lo, like water, of a certainty thou shalt profit nothing." Here Reuben is grievously punished. But the Midrash² in milder mood cites that when Rabbi (Judah the Prince) commented on the text "Reuben thou art my firstborn", he used to say a word in praise and another in dispraise. In praise, "Thou art my firstborn and Esau was a firstborn. He⁵ went to hunt venison: if he found it, well and good; if not, he would bring of that which he got by violence. But thou wentest forth in the days of wheat harvest, and didst take only of that which was unclaimed." And in dispraise, "Reuben thou art my firstborn and I was a firstborn; and until I was eighty-four, free from defilement. Thou however wentest and didst lie with Bilhah." That the same three Hebrew words should travel along such different roads as praise and dispraise indicates plainly the ten-

¹ Tanhuma (Buber) Vayehi (13).

² Genesis Rabba 98, 4.

sion of Jacob, when he addressed them to Reuben. And if collective testimony were required to confirm this point, we cite what the sages said in the same Midrashic passage that Jacob said to Reuben – “I neither alienate thee, nor bring thee near; but I suspend judgement here, until Moses come of whom it is written, ‘And he (Moses) went up ¹ to God.’ Whatever he sees fit to do with thee, he will do.” Reuben was dismissed with very little²; and in the words of the Midrash, “Reuben went forth from his father’s presence with his ears hanging down.” What disparity in treatment of Reuben between the Syriac exegesis and the Rabbinic!

The strain and tension of Jacob is seen again, when he called Simeon and Levi “brothers”. Were they not all brothers? asks the Yalkut³. Brothers they were indeed, in mischief and evil, as Jacob in the words of the Midrash⁴ said: “Brothers were ye to Dinah, but brothers were ye not to Joseph whom ye sold.” Hardly had the word “brothers” fallen from his lips, when the harsh words “instruments of violence” replaced it, and he continued to upbraid them, thus: “Those instruments of violence were not yours; they were taken from Esau.” But that was not all. Jacob complained bitterly of their treachery; “for of their own free will, they uprooted a wall” and as he put it, “in order to satisfy your passion, ye have uprooted the wall of proselytes”; for they had deceived the men of Shechem to submit to circumcision and betrayed them. And when with prophetic insight he prayed, as the Tanhuma⁵ says: “Lord of the Universe, neither in connection with the Spies nor the controversy of Korah shall my name be mentioned with those wicked men who are destined to provoke Moses”, the brothers must have thought with Cain, “Our iniquity is greater than we can bear”. In this mood of high tension blessing could not but yield to curse. Yet, like as a father pitieth his children, Jacob curbed his fierce indignation and instead of cursing the brothers, he cursed their anger and their wrath. As for them, a miracle of wise counsel was wrought: “I will divide them in Jacob and scatter them in Israel”, so that evil in the bulk which would prove a danger to all might be neutralised by small doses of it spread among the other tribes.

¹ Note inference from an analogous phrase viz. Exod. 19, 3 and Gen. 49, 4.

² Vide I Chr. 5, 1.

³ § 158.

⁴ Genesis Rabba 98, 5.

⁵ Tanhuma Korah (2).

In this way says the Midrash¹ was the association of the two brothers sundered; for God appointed the Levites to wander around and collect tithe to find sustenance with honour; and the Simeonites to become scribes and teachers of children to bear the mild yoke of patience and poverty. We learn that when Simeon and Levi withdrew from their father's presence, their countenance was yellow like saffron²: strain and humiliation had left their mark.

The Syriac exegesis respecting Simeon and Levi occupies an entirely different universe from that of the Rabbinic. There are here one or two strictures on the conduct of the two brothers; they have destroyed many men unjustly, and it was not right to punish the father (Hamor) for the son; but in general, the tone of the exegesis is very restrained. The brothers have sinned; they will be shown grace. Tribes will arise from them, though they will be dispersed among the others. The Syriac exegesis presents Jacob in a calm mood when it bases itself on the Peshitta, "I have not gone down from my glory", (says Jacob), the rendering for "my glory, be not thou united unto their assembly" of the Hebrew. Thus Jacob comforts himself, "I have not sustained any loss of glory"; but the Hebrew text does not say, "My glory was not associated with them" as our Syriac exegetes aver. Presumably, they have in mind the verse, "And they journeyed, and the terror of God was upon the cities that were round about them, and they did not pursue after the sons of Jacob" (Gen. 35, 5); hence the reassurance of Jacob. The Syriac masters make a fine point when they say that a woman brought Simeon and Levi together, and a woman would separate them, through their children. Thus Phinehas the son of Levi attacked Zimri the son of Salu, of the tribe of Simeon, and the woman Kozbi the daughter of Zur with whom he committed incest³. In the Syriac exegesis the brothers took some punishment, but they could have taken more; in the Rabbinic however there was little left to take.

When the other brothers witnessed the discomfiture of these two, they began to withdraw to the recesses of the chamber⁴; but when Jacob perceived this, he called them singly, in order to

¹ Genesis Rabba 99, 7 (end), cf. Yalkut § 158.

² Genesis Rabba 99, 8.

³ Num. 25, 8. 14. 15.

⁴ Vide Genesis Rabba 95, 5 (end).

allay tension and restore confidence. But Judah, next to be called, mistrusted his father's change of mood. He feared that Jacob might recall the unseemly incident respecting Tamar. But according to the Tanhuma¹, when Jacob opened with the words: "Judah, thou didst acknowledge thy deed with Tamar (saying, 'She is more righteous than I'), therefore thy brothers will acknowledge thy right of kingship over them", an easement of tension must have followed. Yet some of the rough edges of Jacob's former mood persisted, else the five verses he spoke to Judah would not have aroused such violent controversy and bitter partisanship among schools of exegetes.

In our author and in Isho'dad much space is devoted to the blessing of Judah. There is some literal exegesis as in the Rabbinic. Ephrem Syrus is quoted as saying that despite many captivities, the kingdom will never be torn away from Israel. Here in this blessing, however, the Syriac teachers adopting the allusive and allegorical methods of interpretation carefully build up the person of the Messiah and his coming, which is clearly an anticipation of the Gospels. But the Rabbinic exegesis is firm in its opposition: it maintains that much as Jacob desired it, he could not give his sons any intimations respecting the person of the Messiah, his mission, or the time of his coming. Moreover this Divine withholding of such knowledge from Jacob was a pointer to future generations in Israel, that such knowledge could neither be sought nor found².

There is, however, a piece of exegesis where both schools, Syriac and Rabbinic, travel along parallel paths. The Syriac holds that "It (Scripture) introduced Judah in the middle, in order to show that the whole aim of Divine Providence was directed towards him; for the others would closely accompany and go with him"³. From their approach this claim is understandable. But what does "middle" mean here? If it means "the middle of the blessings", it is not so; if it means "in between the blessings", others among the tribes may be eligible for the claim. If again it means the middle of Judah's blessing of five verses, the claim, to put it mildly, is somewhat difficult. In the Yalkut § 159, the matter of placing or position is also considered. Thus —

¹ Tanhuma Vayehi (10).

² Torah Temima (Epstein).

³ Fol. 28 b, 14—16 (Mingana).

"Judah is the fourth of the tribes as the letter Daleth is the fourth letter of the alphabet, and on the fourth day of Creation the luminaries were ordered; and Scripture says of the Messiah 'and his throne (will endure) as the sun before me'¹: David's name which begins and ends with the fourth letter Daleth points to the verse, 'The sceptre shall not depart from Judah' etc.; and it is written, 'And thine house and thy kingdom shall be established for ever'²; 'and my mercy will I keep for him for ever'³; and just as on the fourth day the luminaries were ordered, so was Judah born the fourth of the tribes." A note by R. Abraham Abele on the beginning of this passage in the Yalkut says: "For Judah was called by the name of the Holy One blessed be He, i. e. the Tetragrammaton; but letter Daleth was added to it, because he was the fourth of the tribes." These two pieces of exegesis in Syriac and Rabbinic literally suspend mountains by a hair.

Our unknown author tries to treat of the simple and plain sense in respect of the blessing of Issachar. But rejecting "the bony ass" of the Hebrew and basing himself on the Peshitta rendering here "Issachar is a mighty man", he seems to be in error in regarding Gideon as belonging to Issachar instead of Manasseh⁴. In the Tanhuma⁵, however, this same rejected "bony ass" is used as a build-up for Issachar bowing his shoulders to the study of the Torah, so that the tribe possessed "men that had understanding of the times, to know what Israel ought to do"⁶. The stigma that the men of Issachar were asses or even learned asses was thus removed in the Rabbinic exegesis.

But the culmination of Jacob's tension is reached in verse 28, viz. "All these are the twelve tribes of Israel, and this is it that their father spake unto them and blessed them: every one according to his blessing he blessed them." It is very significant that the Syriac exegetes ignore this verse. But this verse by its very repetitions of blessing weighs down and covers up the tension which was present throughout. Thus the Midrash⁷ observes: "The verse already states that 'he blessed them'. Why does it

¹ Ps. 89, 37.

² 2 Sam. 7, 16.

³ Ps. 89, 29.

⁴ Jud. 6, 15.

⁵ Tanhuma Vayehi (11).

⁶ 1 Chr. 12, 32.

⁷ Genesis Rabba 99, 4 and cf. Rashi on v. 28.

tell us again 'every one according to his blessing he blessed them'? But because he blessed Judah with the strength of the lion, Joseph with the strength of the ox, Naphtali with the swiftness of the hind, Dan with the bite of the serpent, and Benjamin with the rapacity of the wolf, he returned and included them all as one: and he made them lions and he made them serpents." These qualities were present in all the tribes in varying measure, but were characteristic of the tribes specially related to them ¹.

The tension therefore never left Jacob throughout. But in the end in equanimity of spirit Jacob "blessed every one of them according to his blessing": to every one he gave the blessing needed by him specially; for example Judah in respect of the kingdom, Issachar in respect of the Torah, and Levi in respect of his ministry ²; and thus by his blessings, he invested each tribe with a vitality of character to ensure their survival ³ as a nation.

¹ Jéfé Toar in loco.

² Sforno.

³ Vide Genesis Rabba 100, 9 and Exodus Rabba 1, 16.

The Christianization of Nubia and the Old Nubian Version of the New Testament

B. M. METZGER, Princeton

During the past few years attention throughout the world has been focused on the preservation of hundreds, if not thousands, of ancient monuments in Nubia threatened with destruction in the rising waters of the Nile. The new high dam, now under construction near Aswân, will turn the lands of Egyptian and Sudanese Nubia into an inland lake three hundred miles long. The rising waters will destroy what has been described as a unique open-air museum, containing scores of ancient Egyptian and Nubian monuments, tombs by the thousands, and untold prehistoric remains. The cost of removing or protecting temples and fortresses, and of excavating hitherto unknown treasures of ancient civilizations on the scale demanded, is far beyond the resources of the United Arab Republic and the Sudan. Most appropriately, the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) has marshalled the forces of finance and archaeology throughout the world in an effort to rescue the threatened monuments and sites¹.

It is fitting that, with the rise of contemporary interest in ancient Nubian monuments, attention should also be given to the remains of the Old Nubian version of the New Testament². Curiously enough, though these fragments were published more

¹ For popularly written accounts of these efforts one may consult: A Common Trust; the Preservation of the Ancient Monuments of Nubia (UNESCO, 1960), and Rex Keating, *Nubian Twilight* (New York, 1963). Among the scientific reports of recent archaeological expeditions in Nubia, that of B. B. Piotrovski in *Vestnik drevnei istorii* 2 (84), 1963, pp. 185 ff., should not be overlooked.

² The term Old Nubian is used in order to distinguish this version from modern translations of portions of the New Testament, prepared by missionaries in several contemporary Nubian dialects. For brief descriptions of these modern versions, see T. H. Darlow and H. F. Moule, *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society* (London, 1903–1908), and Eric M. North, *The Book of*

than half a century ago¹, as yet the textual affinities of the version remain unanalyzed, nor has the evidence been cited in any critical apparatus of the New Testament. It is hoped that in what follows a beginning may be made in ascertaining the textual complexion of this ancient version of the New Testament.

Before examining the text of the fragments themselves, however, it will not be out of place to sketch what is known of the Christianization of the ancient Nubian kingdoms. The plural of the word "kingdom" is used deliberately, for in the period which concerns this study Nubia was composed of three distinct and independent kingdoms, each with its own king or chieftain². These territories, the exact boundaries of which are not exactly known, lay between Egypt on the north and Abyssinia on the south. They comprised Nobadia (Nobatia; Arabic Nūbā) in the north, between the First and Second Cataracts, with its capital at Pakhoras (now Faras), and Alodia (Arabic 'Alwah) in the south, with its capital at Sōba, near the modern city of Khartūm. Between the two lay Makuria (Arabic Maḳurrah), having its capital at (Old) Dongola. The conversion of Nobadia and Alodia to the monophysite form of Christianity and the conversion of Makuria to the Catholic (or Melkite) faith make an interesting and tangled chapter in the history of the expansion of Christianity in Africa. Ecclesiastical links with Byzantium were continued for several centuries after the period of systematic missionary activity in the sixth century, and gravestones have been

a Thousand Tongues (New York, 1935). On modern Nubian dialects in general see Ernst Zyhlarz, *Das meroitische Sprachproblem*, *Anthropos* 25, 1930, pp. 409–463. According to S. Hillelson (s. v. "Nūba", *Encyclopaedia of Islam*, III [1936], p. 943), the language of the Old Nubian Christian texts approximates most closely to modern Maḥas', although the provenance of most of the existing remains is the northernmost part of Nubia where Kenzī is spoken.

¹ They were edited in 1906–1907 by Heinrich Schäfer and Carl Schmidt in "Die ersten Bruchstücke christlicher Literatur in altnubischer Sprache", *Sitzungsberichte der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Kl., 8. Nov. 1906, pp. 774–785, and "Die altnubischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin", *ibid.*, 20. Juni 1907, pp. 602–613, especially pp. 602–606. For the dialect, see Ernst Zyhlarz, *Grundzüge der nubischen Grammatik im christlichen Frühmittelalter* (= *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, XVIII, 1; Leipzig, 1928).

² Cf. L. P. Kirwan, *Notes on the Topography of the Christian Nubian Kingdoms*, *Journal of Egyptian Archaeology* 21, 1935, pp. 57–62, with a map.

found inscribed in Greek (albeit very bad Greek) as late as A. D. 1243¹.

When it was that Christianity first reached Nubia is not known. Before 373, however, there must have been a number of Christians living at Philae, just north of Nobadia near Aswân, for Athanasius (who died in 373) says that he consecrated a certain Marcus as bishop of Philae². During the first centuries of Christianity the vast stretches south of Philae would have given shelter to more than one Christian driven from Egypt during the persecutions ordered by Diocletian and other Roman emperors. According to Duchesne and Harnack it was not until the fourth century that the Gospel penetrated this wide territory south of Philae, though it is possible that Christianity was preached prior to this date to certain "Ethiopians" on the border³. Before 450 Bp. Apion of Syene (modern Aswân) called for military help for the churches at Philae which were being pressed by marauding tribes known as the Nobadae and Blemmyes⁴. Aid came in the person of Maximinus, commander of the Roman forces in Egypt, who marched to the south, routed the invaders with great slaughter, and compelled them to give hostages as a pledge of their future good behavior. On the death of Maximinus, however, the restless tribes once again joined forces and invaded Egypt, recovering their hostages.

After further disturbances, the power of the Blemmyes was broken by a powerful chieftain of the Nobadae named Silkō. Fortunately for the historian, Silkō's victories are recounted at length in a Greek inscription which he caused to be cut

¹ See Herbert Junker, *Die christlichen Grabsteine Nubiens*, *Zeitschrift für ägyptische Sprache* 60, 1925, pp. 111–148, and Togo Mina, *Inscriptions coptes et grecques de Nubie* (Cairo, 1942).

² Athanasius, *Letter to the Antiochians*, 10 (PG 26, 808).

³ Louis Duchesne, *Les missions chrétiennes au sud de l'Empire romain*, *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 16, 1896, 79–122, and Adolf von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, Eng. trans., 2nd ed., II (London, 1908), p. 179.

⁴ The evidence is preserved in a Greek papyrus dating from c. A. D. 425–450 and edited by Ulrich Wilcken, *Heidnisches und Christliches aus Ägypten*, *Archiv für Papyrusforschung* 1, 1901, pp. 396–407. See also J. Krall, *Beiträge zur Geschichte der Blemyer und Nubier* (= *Denkschrift der kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien, phil.-hist. Kl.*, XLVI, Nr. 4; 1898), and Louis Bréhier, "Blemmyes", *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* IX (1937), cols. 183–185.

about A. D. 500 on a wall in the temple of Talmis (i. e. Kalāb-shah)¹.

Some years later (perhaps about 535 or shortly thereafter) the temple of Isis at Philae, which had remained a center of pagan worship despite the edict of Theodosius I against paganism, was finally closed by order of Justinian I. According to Procopius of Caesarea, the Emperor sent a certain Narses to Philae to reduce this last stronghold of the ancient gods in the Roman Empire. Narses carried out his instructions with thoroughness, for he seized the priests of Isis and Osiris and cast them into prison, confiscated the revenues of the great temple on behalf of his master, and carried off the statues of the gods, which were of precious metal, to Constantinople². Not long afterwards the bishop of Philae, Theodore, rededicated the temple of Isis in honor of St. Stephen the Martyr, covering the walls with a coating of plaster to hide the figures of the pagan gods³.

Though there doubtless were, as is clear from what has been said above, not a few Christians in that part of Nubia just south of Philae, it was only after the temple of Isis at Philae had been closed that the systematic conversion of Nubia as a whole was undertaken⁴. In fact, the efforts at evangelization were prosecuted by two rival groups of missionaries sent out simultaneously by Justinian and by the Empress Theodora. The Emperor and his wife differed, it will be remembered, in theology, the latter being an ardent champion of monophýsitisim. The story of how the Empress outwitted her husband and established monophýsite

¹ W. Dittenberger, *Orientis Graeci inscriptiones selectae*, I (Leipzig, 1903), pp. 303–310. For a discussion of this and related inscriptions, see Günther Roeder, *Die Geschichte Nubiens und des Sudans*, *Klio* 12, 1912, pp. 51–82, and L. P. Kirwan, *Studies in the Later History of Nubia*, University of Liverpool Annals of Archaeology and Anthropology 24, 1937, pp. 69–105.

² Procopius, *History of the Wars*, I 19, 36f. Procopius, who was private secretary to Belisarius, wrote his history about A. D. 545.

³ An inscription recording the rededication has survived on the temple walls; see Gustave Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Égypte* (Cairo, 1907), no. 587 (see also no. 591).

⁴ For discussions of the Christianization of Nubia, see Günther Roeder, *Die christliche Zeit Nubiens und des Sudans*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 33, 1912, pp. 117–146; Johann Kraus, *Die Anfänge des Christentums in Nubien* (Mödling bei Wien, 1930); L. P. Kirwan, *A Contemporary Account of the Conversion of the Sudan to Christianity*, *Sudan Notes and Records* 20, 1937, pp. 289–295; and especially Ugo Monneret de Villard, *Storia della Nubia cristiana* (= *Orientalia christiana analecta*, 118; Rome, 1938).

churches in Nubia is told with picturesque detail by John, bishop of Ephesus (sometimes called John of Asia).

About A. D. 545 a monophysite priest named Julian, being deeply concerned for the spiritual condition of the Nobadae, sought the advice and assistance of his patroness, the Empress, who promised to do everything in her power for the conversion of the Nubian tribes from paganism. Rather injudiciously, however, she informed the Emperor Justinian of her plans to send Julian as a missionary to Nubia. When her husband learned that the person she intended to send was opposed to the Council of Chalcedon, he decided to send a rival mission of his own so that the heathen might be saved from the errors of heresy. According to the historian, John of Ephesus¹,

"He [Justinian] entered upon the matter with great zeal, and sent, without a moment's delay, ambassadors with gold and baptismal robes, and gifts of honour for the king of that people, and letters for the Duke of the Thebaid, enjoining him to take every care of the embassy, and escort them to the territories of the Nobatae."

When, however, the Empress learned of these things, she quickly wrote to the same Duke of the Thebaid the following orders,

"Inasmuch as both his majesty and myself have purposed to send an embassy to the people of the Nobadae, and I am now dispatching a blessed man named Julian, it is my will that my ambassador should arrive at the aforesaid people before his majesty's. Be warned that if you permit his ambassador to arrive there before mine, and do not hinder him by various pretexts until mine shall have reached you, and have passed through your province, and arrived at his destination, your life shall answer for it; for I will immediately send and take off your head."

The Empress's letter had its intended effect. When the missionaries who had been dispatched by Justinian arrived they were told, "You must wait a little; while we look out and procure beasts of burden, and men who know the deserts; and then you will be able to proceed."

In due time Julian and his companions sent by the Empress arrived, and, finding the requisite horses and guides awaiting them, "under a show of doing it by violence, they laid hands upon them, and were the first to proceed". The Duke, having planned

¹ The Third Part of the Ecclesiastical History of John, Bishop of Ephesus, now first translated from the original Syriac by R. Payne Smith (Oxford, 1860), IV, 6-9 and 49-53 (pp. 251 ff. and 315 ff.).

this move with typical eastern guile, had the following excuse ready for the Emperor's party, who were impatient to be off, saying,

"Lo! When I had made my preparations, and was desirous of sending you onward, ambassadors from the Empress arrived, and fell upon me with violence, and took away the beasts of burden I had got ready, and have passed onward . . . But abide with me, until I can make fresh preparations for you, and then you also shall go in peace."

In the meantime Julian arrived at Nobadia, where "he taught and baptized the king and the nobles, informing them concerning the schism which the Chalcedonians had made, and how they had reviled the holy men, and established a new faith besides that of Nicaea"¹.

Having been instructed how they should receive the Emperor's men it is not surprising that the King of the Nobadae and his nobles showed little enthusiasm for their message. They said,

"We accept the honourable gift of the Emperor and we will send back gifts twofold in return, but we do not cleave to persecutors and calumniators. For behold, we have already received holy baptism from this excellent man [Julian] and we cannot receive a second baptism."²

For two years Julian continued his evangelistic work in Nobadia, though he suffered greatly, the historian tells us, from the extreme heat of that country. According to John's account,

"From nine o'clock until four in the afternoon he was obliged to take refuge in caverns, full of water, where he sat undressed and girt only in a linen garment, such as the people of that country wear. And if he left the water his skin, he said, was blistered by the heat. Nevertheless, he endured it patiently, and taught them, and baptized both the king and his nobles, and much people also."³

At the close of two years of missionary work among the Nobadae Julian returned to Constantinople to report the success of his work to the Empress. This must have been prior to A. D. 548, for in that year Theodora died. Before her death, however, she appointed as his successor another monophysite priest, named Longinus, to continue spiritual ministrations to the Nobadae.

¹ This sentence is quoted from a condensed version of John of Ephesus's account, preserved in Gregory Bar Hebraeus, *Chronicon ecclesiasticum*, edd. J. B. Abbeloos and T. J. Lamy, I (Louvain, 1872), col. 232.

² This is also Bar Hebraeus's condensed version.

³ Op. cit., IV, 7 (p. 255).

Justinian, however, was determined that Longinus should not go to Nubia, and gave orders for his arrest. After some three years of constantly eluding the Emperor's spies, Longinus found an opportunity to leave the country; "he disguised himself, and put a wig on his head, for he was very bald, and taking with him two servants, he fled".

Arriving in Nubia about the year 569, Longinus was welcomed with enthusiasm, and for six years he instructed the Nobadae afresh in the tenets of monophysitism, building them a church, ordaining clergy, and teaching them the order of the Eucharist.

The story of the conversion of the people of Alodia and Makuria, the other two Nubian kingdoms, can be told still more briefly. According to John of Ephesus,

"When the people of the Alodae heard of the conversion of the Nobadae, their king sent to the king of the Nobadae, requesting him to permit the bishop who had taught and baptized them to come and instruct them in like manner . . . The Lord therefore stirred up the spirit of Longinus to go to them; and though the Nobadae were grieved at being separated from him, they nevertheless sent with him nobles and princes and men well acquainted with the desert."¹

After a journey filled with troubles arising from the hazards and heat of the desert, as well as the machinations of his enemies, at length Longinus arrived at Sôba, the capital of Alodia, and was received with joy by the king. According to the historian, "after a few days' instruction, both the king himself was baptized and all his nobles; and subsequently, in the process of time, his people also". These events took place, says John, in the year 580².

Although John of Ephesus says nothing about the conversion of the Makoritae, who inhabited the country between Nobadia and Alodia, it appears that about this same time orthodox missionaries brought the knowledge of Christianity to that land. Just before Longinus arrived in Alodia, the patriarch of Alexandria, hearing that the people of Alodia were eager for Christianity, sent two bishops to that country to baptize converts and to warn them against Longinus. According to the account of John of Ephesus, their mission to Alodia failed, for the princes there, being forewarned by the monophysite king of Nobadae

¹ Op. cit., IV, 49 ff. (pp. 316 ff.).

² Op. cit., IV, 53 fin. (p. 327).

against the Chalcedonian doctrine, drove them from the country under threat of death and would have none but Longinus as their spiritual leader¹.

There is a hint, however, that the activities of these Melkite missionaries among the peoples of Nubia were not altogether fruitless. A contemporary historian, John of Biclarum in Spain, in recording events that occurred in the third year of Justin II (i. e. about 569), states: *Maccuritarum gens his temporibus Christi fidem recepit*². Reading between the lines, it is altogether probable that, while en route to Alodia, the Melkite missionaries found opportunity to introduce orthodox Christianity among the neighboring tribes, including the Makoritae³. One should also bear in mind, in this connection, the presence on Nubian tombstones of Greek inscriptions that resemble many features of the Byzantine prayers for the dead⁴.

Such is an outline of the conversion of the several peoples of Nubia to Christianity. During the following generations the numbers of churches increased and were counted by the hundreds⁵. For about five centuries Christianity flourished in Nubia⁶. Its decline coincided with the inroads made by Arab invaders pressing southward from Muslim Egypt. For centuries the Nubian kingdoms were compelled to pay tribute to the Arab rulers of Egypt. By the end of the fourteenth century, having been cut off for centuries from the rest of the Christian world, the Nubian Church ceased to exist. The growing power of the Arabs hemmed in the Nubian Christians on the north, east, and west, and the whole population apostatized and embraced Islam.

When it was that the Scriptures were translated into Nubian, no one knows. If, however, the pattern of evangelization was

¹ Op. cit., IV, 50 (p. 318).

² *Chronica Joannis abbatis monasterii Biclarenensis*, ed. Th. Mommsen (= *Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi*, XI [Berlin, 1894]), p. 212, line 7. By "Christi fidem" John means, of course, the orthodox Christian faith.

³ The suggestion is made by L. P. Kirwan in his article, Christianity and the Kura'an, *Journal of Egyptian Archaeology* 20, 1934, 201-203.

⁴ See the literature referred to above p. 533 in note 1.

⁵ See A. J. Butler in B. T. A. Evetts's edition of the early thirteenth century treatise by Abū Ṣāliḥ, *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries* (Oxford, 1895), pp. 263f.

⁶ Cf. Yu. M. Kobishchanov, *Soobshcheniya srednevekovykh efiopakikh istochnikov khristianskoj Nubii* [Medieval Ethiopic Records on Christian Nubia], *Palestinskij sbornik* 7 (70), 1962, pp. 35-43.

similar to that in other lands, it is probable that, soon after the introduction of Christianity on a wide scale in the sixth century, a vernacular version would have been called for by the new converts.

In 1906 Dr. Carl Schmidt purchased in Cairo some Old Nubian fragments which had come from Upper Egypt. At first Heinrich Schäfer and he were inclined to date the fragments in the eighth century, but on further study they assigned them to the tenth or eleventh century¹. The document consists of a quire of sixteen mutilated pages from a parchment codex containing a portion of a lectionary for Christmastide. The appointed lessons extend from the 24th of Choiak to the 30th of Choiak, corresponding to December 20th to 26th. For each day a pericope is supplied from the Apostolos and the Gospel. The identity of the Gospel passage is marked by the name of the Evangelist and by the Ammonian number of the first section. The contents of the fragment are as follows:

- [24 Choiak Epistle . . .]
 Gospel, Matt. 1, 22–25 (cf. 28th of Choiak)
- [25 Choiak] Epistle, Phil. 2, 12–18
 Gospel, Matt. 5, 13–19
- [26 Choiak] Epistle, Rom. 11, 25–29
 [Gospel . . .]
- 27 Choiak Epistle, Heb. 5, 4–10
 Gospel, John 16, 33–17, 25
- 28 Choiak Epistle, Heb. 9, 1–5
 Gospel, Matt. 1, 18–25 (by reference; cf. 24th of Choiak)
- 29 Choiak Epistle, Gal. 4, 4–6
 Gospel, Matt. 2, 1–12
- [30 Choiak] Epistle, Rom. 8, 3–7 (or more)
 [Gospel . . .]

Except for one instance (the lessons for Dec. 25), the order and choice of the lessons find no parallel in the Greek or Coptic lectionaries hitherto examined. The exception involves the two passages appointed for Dec. 25 (Gal. 4, 4–7 and Matt. 2, 1–12), which coincide with those of Greek menologia. Since the extant sheets of the lectionary are numbered 100–115 and contain daily

¹ Op. cit., 20. Juni 1907, p. 606.

lessons for the 24th to the 30th of Choiak (= Dec. 20 to 26), it appears that originally the lectionary began with lessons for Sept. 1st (as do also the Greek menologia). The presence of the Ammonian section numbers makes it probable that the lectionary was constructed from a non-lectionary text, at least so far as the Gospel pericopes are concerned.

Like other texts of Old Nubian, the lectionary is written in an alphabet that is essentially Coptic, reinforced by several additional letters needed to represent the peculiar sounds of the language. Unlike later Nubian dialects, which include many words borrowed from the Arabic, the language of the lectionary is characterized by the presence of Grecised forms of peculiarly biblical words. It is perhaps significant that in a related Nubian text recounting the miracle of St. Mena¹, the proper names Alexandria and Mareotis appear under their Greek forms, and not the Coptic equivalents PAKOTE and $\text{PANI}\Phi\text{AIAT}$. As Griffith² points out, these features indicate that Nubians translated their religious literature from Greek, not Coptic. In accord with this conclusion is the statement made by Abû Šâlih that the liturgy and prayer in the Nubian churches were in Greek³.

The textual affiliations of the Nubian version are difficult to ascertain with precision. The chief reason for this is the paucity of the text which has been preserved; only about seventy verses are extant, and some of these are very imperfectly represented. Furthermore, one must bear in mind the distinction between renderings and readings, of which only the latter are of primary assistance in determining the textual analysis of a version. In spite of these circumstances, however, it is possible to draw tentative conclusions regarding the broad classification of the version.

The following is a list of variant readings disclosed by collating Griffith's reconstructed Greek text against the Textus Receptus and against the text of Westcott and Hort.

1. (Matt. 1, 24) $\epsilon\gamma\epsilon\rho\theta\epsilon\iota\varsigma$ (WH)] $\delta\iota\epsilon\gamma\epsilon\rho\theta\epsilon\iota\varsigma$ (TR) Nubian, with
D L W Γ Δ Π Σ

¹ See Texts relating to Saint Mena of Egypt and Canons of Nicaea in a Nubian Dialect, ed. by E. A. Wallis Budge (London, 1909).

² F. L. Griffith, The Nubian Texts of the Christian Period (= Abhandlungen der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Classe, 1913, Nr. 8), p. 71.

³ Op. cit. (see p. 538 n. 5), p. 272.

2. (Matt. 1, 24) *παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ* (TR and WH)] Nubian, "took to himself the Virgin"
3. (Matt. 1, 25) *υἱόν* (WH)] + *αὐτῆς τὸν πρωτότοκον* (TR) Nubian, with C D* N W Γ Δ Π Σ min^{pl} f ff¹ *aur* vg sy^{p,h}
4. (John 17, 8) *ὅτι τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς* (TR and WH)] Nubian, "the like thou gavest unto them"
5. (John 17, 11) *καθὼς ἡμεῖς* (TR and WH)] + *ἐν ἔσμεν* Nubian, with 33 al⁵ g sy^h arm
6. (John 17, 12) *μετ' αὐτῶν* (WH)] + *ἐν τῷ κόσμῳ* (TR) Nubian, with A C³ X Y Γ Δ Θ Λ Π unc⁷ f q sy arm aeth
7. (John 17, 12) *ὃς* (WH)] *οὗς* (TR) Nubian, with A C³ D X Y Γ Δ Θ Λ Π unc⁷ vg goth sy^{p,h} aeth
8. (John 17, 20) *περὶ* (TR and WH)] + *πάντων* Nubian, with X Π 1 247 al¹⁰ arm sy^{hmg}
9. (John 17, 22) *ἡμεῖς ἐν* (WH)] + *ἐσμεν* (TR) Nubian, with κ^c A C³ X Y Γ Δ Θ Λ Π unc⁷ vg sy^{p,h} cop^{sah} goth arm
10. (Gal. 4, 6) *υἱοί* (TR and WH)] + *τοῦ θεοῦ* Nubian, with D E F G d e f g m cop^{sah} (2 ms)
11. (Gal. 4, 6) *ὁ θεός* (TR and WH)] – Nubian, with B 1739 t cop^{sah} (1 ms)
12. (Phil. 2, 15) *μέσον* (WH)] *ἐν μέσῳ* (TR) Nubian, with D^b E K L cop^{sah} arm aeth.

An examination of these variants reveals that the Nubian version agrees with the Textus Receptus against the Westcott-Hort text in six of the twelve variants (nos. 1, 3, 6, 7, 9, and 12), but it never agrees with Westcott-Hort against the Textus Receptus. In six variants the Nubian goes against both the Textus Receptus and Westcott-Hort (nos. 2, 4, 5, 8, 10, and 11); two of these instances are unique readings (nos. 2 and 4).

If the variants are examined from the standpoint of the textual characteristics of supporting witnesses, one finds that several have Western and/or Caesarean affinities (nos. 1, 3, 7, and 10). Though occasionally the Sahidic version (or some of the Sahidic manuscripts) supports the Old Nubian (nos. 9, 10, 11, and 12), in most cases it does not. In one instance (no. 11) codex Vaticanus and 1739 agree with the Old Nubian in an omission¹.

¹ Unfortunately no part of the surviving Old Nubian text coincides with

If one may generalize on the basis of such slight indications, it appears that the Old Nubian version was made from a Greek text which was predominately Byzantine in character, but which preserved a mixture of other readings as well.

any of the portions of the Greek lectionary text which have been critically established in the fascicles published thus far by the University of Chicago Press.

Un commentaire inédit sur Job, attribué à St. Jean Chrysostome

H. SORLIN, Vienne

En 1912 paraissait dans la Revue d'Histoire Ecclésiastique (Tome XIII, pages 640 à 658) un article de L. Dieu, intitulé: Le Commentaire de St. Jean Chrysostome sur Job, contenu dans un manuscrit de la Laurentienne, Pluteus IX, codex 13.

Ce commentaire, à vrai dire, n'était plus un inconnu, depuis que Bandini, dans son «Catalogue», en avait signalé l'existence et publié la première page, celle-là même que Migne a reproduite au Tome 64 de sa Patrologie grecque, col. 503-506.

Dieu terminait son article en disant: «Nous nous proposons de préparer au plus tôt l'édition de cette «*Ἐκμυρῆλα*», à laquelle Fontanius avait déjà songé.» En fait, cette édition, deux fois avortée, n'a jamais vu le jour, et c'est précisément ce projet que nous voudrions reprendre et essayer de mener à bien en deux temps.

Nous envisageons, d'abord, d'établir une édition critique du texte, avec introduction et commentaire. Par la suite, nous publierons une traduction, accompagnée d'un «Index», aux «Sources chrétiennes», où le R. P. Mondésert a bien voulu l'acquiescer.

Même si nous ne parvenons pas à attribuer la paternité du commentaire à Chrysostome, notre recherche n'aura sans doute pas été inutile; s'il s'avère, en effet, que ce commentaire est une chaîne sans lemmes, son étude pourra contribuer à éclairer le délicat problème des chaînes sur Job; si, au contraire, il s'agit d'un commentaire suivi, chrysostomien ou non, il viendra enrichir la maigre liste de nos commentaires grecs sur Job.

I

Si l'on s'en rapporte à la tradition indirecte, notre texte était déjà connu de St. Jean Damascène et de la Syro-Hexaplaire.

En effet, dans le *De Imaginibus* III, le docteur Syrien cite un passage d'une *Ἐκμπέλα τοῦ δὶκαλου ἰωβ*, qui se retrouve textuellement dans notre commentaire.

La Syro-Hexaplaire, de son côté, comme l'avait remarqué Ceriani, contient en marge du folio 38, des scolies sur Job tirées également de notre texte.

Ces deux témoignages prouveraient au moins que, aux environs de l'an 600, circulait sous le nom de Chrysostome, un commentaire sur Job, que l'on citait — ce point reste obscur — soit à partir du texte même, soit à partir de chaînes, à supposer que ces dernières aient déjà été constituées à cette époque.

Dans quelle mesure peut-on franchir le pas, et, par delà les 6^{ème} et 5^{ème} siècles, rattacher notre texte à Chrysostome? Nous nous garderons bien de rien présumer. Une extrême circonspection s'impose, quand on songe, par exemple, que, du vivant même de Chrysostome, des apocryphes circulaient déjà sous son nom. Seuls, l'examen de la tradition manuscrite et la critique interne seront en mesure d'apporter, sinon une solution définitive, du moins, espérons le, des éléments de solution.

II

A. La tradition manuscrite est représentée, jusqu'ici, à notre connaissance, par deux témoins.

1^{er} témoin: Le codex 13, Pluteus IX, de la Laurentienne, déjà cité,

sur parchemin,
du XI^e siècle,
origine inconnue,
36 cm sur 26,
204 folios,
2 colonnes à la page,
32 à 34 stiques à la colonne.

Tous les signes marginaux sont des signes de lecteurs, connus et sans ambiguïté, sauf un, peut-être: ✕ entrelacés, pouvant s'interpréter *χρυσοῦν* ou *Χρυσόστομος*.

Il comprend trois commentaires (*ὕπομνήματα*) sur Isaïe, dont l'authenticité n'est pas encore absolument établie, sur Jérémie, considéré comme apocryphe, et sur Job. Tous trois sont attribués expressément à Chrysostome.

Le commentaire sur Job occupe les folios 124^v à 205^v, soit 81 folios, représentant un total de 10.666 stiques; on voit par là que l'œuvre est assez substantielle. Le manuscrit est malheureusement mutilé à trois endroits:

1^{ère} rupture: entre les folios 139/40, correspondant à Job 2, 1—2, 5; 2^{ème} rupture: entre les folios 198/99, correspondant à Job 34, 18—36, 21; 3^{ème} rupture:

au dernier folio 205^v, le texte s'interrompt brusquement, laissant sans commentaire Job 40, 20—42, 17.

Nous avons, heureusement, la bonne fortune de pouvoir combler ces lacunes par un :

2^{ème} témoin, que L. Dieu ignorait et dont l'abbé Richard nous a rapporté la photocopie au retour de sa Mission à Moscou. Il s'agit du Mosquensis 114 de la Bibliothèque Synodale (alias : Vladimir 55). C'est un :

Codex sur parchemin,
du XI^e siècle également,
écrit sur 2 colonnes à la page,
30 à 31 stiques à la colonne.

Il a appartenu au patriarche Jérémie, qui s'était retiré à l'Athos, au monastère de Stavronikita. C'est là qu'un chargé de mission, un certain Arsène, alla le récupérer pour le compte de la Cour de Russie.

Outre les Commentaires sur Isaïe, Jérémie et Job, il contient les «Lettres de Chrysostome à l'Evêque Innocent de Rome» et les «17 Lettres à Olympias». Le commentaire sur Job occupe les folios 147^v à 262^v, soit 115 folios, ce qui représente un total de 14.335 stiques; ce chiffre notablement supérieur à celui du Laurentianus s'explique sans doute par l'écriture plus lâche du Commentaire, mais surtout par son ampleur plus considérable, puisqu'il couvre, sans défaillance, tout l'ensemble du Livre de Job.

Quel que soit le «stemma» qu'on puisse établir pour ces deux manuscrits, il est hors de doute qu'ils représentent une même tradition.

B 1. Nous retrouvons notre commentaire dans les chaînes sur Job. Karo et Lietzmann, dans leur «Catenarum Graecarum Catalogus», p. 87—89, ont réparti les manuscrits contenant des «Catenae in Job» en deux grandes recensions :

Les Chaînes du type I, dans lesquelles les deux auteurs, en se basant sur divers critères (présence ou absence des prologues, par ex.), ont essayé de distinguer 7 familles différentes, qui ne représentent pas moins de 28 manuscrits.

Les Chaînes du type II; pour ce second groupe, Karo et Lietzmann ont renoncé, faute d'éléments suffisants, à grouper en familles les 25 manuscrits qui le représentent.

Peut-être faudrait-il faire état d'un type intermédiaire, qui serait représenté par le Pii II 1, à lui tout seul. C'est l'avis de Monseigneur Devreesse, selon qui un examen attentif de ce manuscrit pourrait éclairer considérablement le problème qui nous occupe. Il serait vain, bien entendu, d'examiner un à un, chacun de ces manuscrits. Pour chaque série, nous prendrons connaissance des manuscrits de base, et pratiquerons, pour le reste, les sondages et les recoupements qui s'imposent.

B 2. Nous ne manquerons pas, non plus, d'aller consulter les chaînes imprimées, qui, elles-aussi, se ramènent à deux types :

a) *La chaîne de Comitulus*, publiée en deux temps.

En 1585, d'abord, à Lyon, Comitulus édite et traduit en latin, un manuscrit du Cardinal Caraffa, le Vat. gr. 1231, relevant du II^{ème} type de chaînes manuscrites.

En 1587, à Venise, il réédite son travail, mais en y ajoutant d'importantes notes et appendices empruntés à un manuscrit de Vincent Pinelli, l'Ambrosianus B 117 (Suppl. 137).

b) *La chaîne de Young*. En 1637, à Londres, Patricius Junius publie, avec traduction latine, une chaîne sur Job reposant essentiellement sur les Barocciani 176 et 178 (tous deux du XVI^{ème}), et pour deux fragments du début sur les Laudiani graeci, 20 (du XIII^{ème}), et 86 (du XVI^{ème}). Le texte grec de cette chaîne fut réimprimé isolément à Venise, en 1792. De toute façon, ces deux chaînes reproduisent ou supposent un même texte grec, que Comitulus attribue à Olympiodore et Young à Nicétas d'Héraclée.

Telle se présente donc la tradition caténique, manuscrite ou imprimée, des chaînes sur Job, dans lesquelles nous retrouvons notre texte, et dont il faudra débrouiller l'écheveau.

III

Sommes-nous en droit d'attendre de la critique interne des résultats qui permettraient d'assigner à notre texte, sinon une origine chrysostomienne, du moins un «terminus ante quem» et un «terminus post quem», et de le rattacher ainsi à un milieu monastique, à une école d'exégèse ou un courant de pensée? Nous n'avons pas encore abordé, de façon systématique, cette partie de notre travail. Toutefois, une lecture cursive du texte et des sondages isolés nous suggèrent, sous toutes réserves, les remarques suivantes, susceptibles, on le verra, aussi bien de confirmer que d'infirmer une attribution chrysostomienne.

1. Tout d'abord, le texte biblique cité par le Commentaire pourrait-il nous éclairer sur son origine? Si l'on s'en rapporte à l'apparat critique de Rahlfs (Job n'a pas encore paru dans l'édition de Göttingen), c'est l'Alexandrinus que notre auteur semble suivre le plus volontiers, codex qui, précisément, passait jusqu'ici pour être le plus familier à Chrysostome (cf., par ex., Grabe, *Vetus Testamentum ex versione LXX*, Tome IV, Prolegomena, Cap. I, § 7). Mais rien n'est moins sûr, désormais. Les gens qui se penchent, actuellement, sur l'ensemble de l'œuvre chrysostomienne, constatent que, en réalité, Chrysostome connaissait plusieurs versions bibliques, et suivait l'une ou l'autre, à sa convenance. De plus, Chrysostome cite

peu le livre de Job, ce qui rend la comparaison textuelle délicate et fragile.

2. La nature même du texte pourrait-elle, du moins, nous éclairer davantage? Il s'agit d'un commentaire littéral, de caractère moral et exhortatif, qui, certes, ne surprendrait pas sous la plume d'un Antiochien; par ailleurs, la manière et le ton généraux du commentaire rappelleraient assez bien la technique habituelle de Chrysostome, notamment celle des homélies.
3. Seulement, ce qui surprend un peu, c'est que Chrysostome ait eu l'idée de commenter Job. Ni le personnage, ni le livre, bien sûr, ne lui sont inconnus. Il est à noter, cependant (c'est à l'obligeance de Monsieur Leroux, ingénieur au C. N. R. S., que nous devons cette remarque, ainsi que le relevé des 212 citations de Job éparses dans toute l'œuvre de Chrysostome) que c'est moins le livre de Job que le personnage de Job, avec sa vertu symbolique et exemplaire, qui retiennent l'attention de Chrysostome.
4. Au reste, le livre de Job semble bien avoir été plus «du» que «cité» par les Antiochiens. Leur exégèse littérale devait assez mal s'accomoder des fantasmagories qui terminent le livre. Il est vrai que notre commentaire, fort nourri au début, va en s'éclaircissant quand on en arrive aux discours, pour devenir presque évanescent, précisément vers les derniers chapitres.
5. Un point, cependant, mérite une attention particulière. On sait que Chrysostome déclare à plusieurs reprises, dans son œuvre (voir notamment, PG 52, 595 et 58, 397) que Job, au chapitre 19, 25–27, n'entend pas le terme d'*ἀνάστασις* de sa résurrection, mais de sa guérison. Or, nous retrouvons justement la même opinion dans notre commentaire. L'indice ne laisse pas d'être troublant.
6. L'examen du vocabulaire et du style pourrait-il le corroborer? Sans doute, l'anaphore et les tournures oratoires, comme les pressants *τί λέγεις*; ou *ὅρα πῶς* des Homélies, fleurissent dans notre texte; à chaque pas, on y retrouve les termes d'*ἀθλητής*, d'*ἁδάμας*, de *φιλοσοφία*, d'une résonnance bien chrysostomienne; mais ces termes et ces tournures plus ou moins stéréotypés ne sauraient servir de preuve dirimante; seule, une analyse minutieuse du vocabulaire et des procédés de style pourrait permettre, éventuellement, de déceler des indices irréductibles,

et de formuler une hypothèse, dans le sens d'une attribution chrysostomienne.

Nous voici donc à pied d'œuvre: «quis erit ille puer?» L'avenir, espérons-le, le dira. De toute façon, nous nous efforcerons, dans la mesure du temps libre que nous laisse notre tâche de professeur, d'en hâter la gestation, faisant nôtre, en terminant, ce vœu de Migne, au Tome 64 de sa Patrologie grecque, c. 657–58, «Utinam vero exsurgat aliquis, qui Florentinum scriptum (et aujourd'hui, nous pourrions ajouter: atque Mosquensem), accuratius inspiciat, de re criticum iudicium instituat, et, si operis dignitas tam clari auctoris nomini par est, publicis typis commendet».

Eustathe d'Antioche exégète

M. SPANNEUT, Lille

L'œuvre d'Eustathe d'Antioche est essentiellement exégétique. La plupart des titres que nous lui connaissons, aussi bien que l'opuscule intégral qui nous en est resté, recouvrent des commentaires d'Ecriture. Le talent de l'exégète a été diversement apprécié. R. V. Sellers découvre dans le *De engastrimytho contra Origenem* «a masterly mind which carefully surveys the evidence, and arrives at a definite conclusion»¹. Inversement le Père de Lubac juge l'attitude de l'évêque à l'égard d'Origène stupéfiante d'incompréhension et ne lui accorde aucun crédit². Il est vrai sans doute que l'*Opuscule sur la Pythonisse* n'est pas une parfaite réussite: Eustathe, dans son hostilité personnelle à Origène, cherche surtout à ridiculiser l'adversaire, mêle regrettablement insultes et arguments, met en cause les interprétations les moins discutables et fait flèche de tout bois.

Cependant il est un témoin. Il se dégage, de son commentaire et des fragments divers que nous possédons, un esprit et une méthode, que les historiens n'ont pas suffisamment pris en considération. Même si l'argumentation n'est pas toujours des plus profondes, elle porte une marque propre qui permet de situer l'auteur dans l'histoire de l'exégèse. C'est cette place que je voudrais préciser, en notant d'abord la position d'Eustathe vis à vis de l'Ecriture, puis en étudiant sa méthode exégétique elle-même³.

¹ R. V. Sellers, *Eustathius of Antioch and his place in the early history of christian doctrine*, Cambridge, 1928, p. 76.

² H. de Lubac, *Histoire et Esprit, l'intelligence de l'Ecriture selon Origène*, Paris, 1950, p. 24; Origène, *Homélie sur la Genèse*, éd. L. Doutreleau, Sources Chrétiennes, Paris, 1943, Introduction, p. 13-14.

³ L'*Opuscule sur la Pythonisse* d'Endor se trouve PG 18, 619-674. L'édition la plus récente est celle d'E. Klostermann, *Origenes, Eustathius von Antiochien und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor*, Bonn, 1912 (*Kleine Texte*

I. Eustathe et l'Écriture

Livres et titres. Eustathe utilise un grand nombre d'écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament¹. On peut remarquer qu'il omet l'Évangile de Marc, avec la plupart des auteurs des premiers siècles, les Épîtres catholiques et l'Apocalypse de saint Jean, comme la majorité des Antiochiens². En revanche, il utilise sans réserve le livre de Job. Alors que Diodore, tout en admettant la portée morale de l'écrit, se méfie de la narration poétisée³, et que Théodore de Mopsueste subodore des relents de mythologie en particulier dans la mise en scène⁴, Eustathe note sans se formaliser les termes d'Amaltheias Kéras, d'Héméra et de Cassia (Job 42, 14), dénoncés précisément par Théodore comme des paganismes. Il se moque seulement d'Origène qui fait là-dessus des élévations vaines et vides—bavard comme une vieille

de H. Lietzmann 83), qui sera citée sous la lettre K. suivie des chiffres de la page et de la ligne. J'ai tenté un nouveau rassemblement des fragments dans mes Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche, avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégétiques, Lille, 1948 (Mémoires et travaux des Facultés Catholiques 55). Je me permets d'y renvoyer sous la lettre F. suivi du n° qu'y porte le fragment (en caractères italiques), de la page et de la ligne.

¹ Les titres utilisés sont généralement classiques. Cependant la Genèse est appelée *νομοποιία* (F. 8, 98, 13), titre inconnu des catalogues de livres sacrés étudiés par H. B. Swete, mais qui se rencontre une fois dans un texte d'Eusèbe (PG 23, 1125 C, cf. pseudo-Diodore, PG 33, 1624 D). D'autre part Eustathe nomme le premier livre des Rois (K. 16, 22), «le troisième» (K. 38, 12), «le quatrième» (K. 55, 25–26). Il compte donc quatre livres des Rois, selon les divisions habituelles de la Septante, non pas deux, précédés de deux livres de Samuel, selon les catalogues d'origine juive.

² E. Schweitzer note que Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, Antiochiens plus tardifs, n'utilisent nulle part les Épîtres catholiques ou l'Apocalypse (Diodor von Tarsus als Exeget, Berlin, 1943, p. 50–51). Chr. Baur souligne que saint Jean Chrysostome jamais ne cite l'Apocalypse, la II^e de Pierre, les II^e et III^e de Jean et la lettre de Jude parmi ses 10.000 citations du N. T. (Der Kanon des Hl. Joh. Chrysostomus, in Theolog. Quartalschrift 105, 1924, p. 258–271).

³ L. Mariès, Etudes préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes, Paris, 1933, p. 129–130. Le critique voit dans ce soupçon une tradition antiochienne.

⁴ PG 66, 697–698, commenté par L. Pirot, L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste, Rome, 1913, p. 122–123 et 131–134; L. Dennefeld, Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule, Fribourg-en-Br., 1909, p. 46; R. Devreesse remarque que Théodore n'a pas pour autant exclu le livre de l'Écriture, puisqu'il le commente (Essai sur Théodore de Mopsueste, Cité du Vatican, 1948, p. 33–34).

femme – et qui néglige les magnifiques leçons de courage, de patience et de foi que donne le personnage (K. 48, 30–49, 8). Quant au rôle de lutteur que joue le diable dans le livre, il le défend expressément: «Quel est l'auteur de toutes les guerres? N'est-ce pas le diable? N'a-t-il pas en personne exigé Job? Ne lui a-t-il pas soudain déclaré une guerre sans annonce?» Dans ses métamorphoses, il est apte à tous les rôles (K. 38, 6–10). Cette fois, Eustathe semble par anticipation réfuter Théodore: le livre de Job n'inspirait encore à Antioche, à l'aube du IV^e siècle, aucune méfiance¹.

Canonicité. Diodore et Théodore ne rejetaient d'ailleurs pas la canonicité du livre. Ils ne partageaient pas davantage l'hostilité assez commune à l'égard des livres dits deutérocanoniques². Eustathe est avec les Antiochiens³. Nous le voyons citer sans aucune réserve deux livres rattachés à ce groupe: la Sagesse et Baruch. Loin de jeter des soupçons sur le livre de Baruch, il l'attribue précisément à Jérémie lui-même et le couvre de son autorité (F. 88, 130, 8–12). Quant au livre de la Sagesse, il le met, dans la discussion qui suit une citation (K. 46, 18–27), absolument sur pied d'égalité avec l'Evangile de saint Jean qu'il vient de mentionner (K. 46, 1–10). Détail significatif: il invoque le texte sapientiel à l'appui du texte johannique, comme un argument de renfort à l'adresse de ceux qui repoussent le Nouveau Testament. «Si quelqu'un, atteint de l'aveuglement des Juifs, dit-il, n'accepte pas les paroles évangéliques, il lui faut aborder les Proverbes de Salomon et dire à peu près ainsi . . . » Suit la citation de Sagesse, 18, 14 sqq. Ces adversaires non chrétiens, Juifs et assimilés, sont donc renvoyés au texte de la Sagesse, l'un des livres rejetés précisément par le canon palestinien. C'est dire que les Juifs, ceux d'Antioche comme ceux de Thrace, au

¹ J'écarte le problème de la recension biblique utilisée par Eustathe. Je l'ai étudié naguère: *La Bible d'Eustathe d'Antioche, Contribution à l'histoire de la «version lucianique»*, in F. L. Cross (ed.), *Studia Patristica IV, Texte und Untersuchungen* 79, Berlin, 1961, p. 171–190.

² Il s'agit de six livres, ajoutés à la Bible hébraïque, que les Juifs de Palestine n'ont jamais admis (Tobie, Judith, Sagesse, Ecclésiastique, Baruch et Macchabées). A partir du III^e siècle et surtout au IV^e, leur opinion s'implante lentement, avec des nuances variées, dans l'Eglise orientale (Athanase, Cyrille, Grégoire de Nazianze, Amphiloque . . .), quelquefois dans l'Eglise occidentale (Hilaire, Rufin, Jérôme . . .).

³ Cf. le livre de L. Dennefeld, *Der alttestamentliche Kanon*, et l'article de Chr. Baur, *Der Kanon*, cités p. 550, n. 2 et 4

début du IV^e siècle, dans la pensée d'Eustathe, devaient tenir en haute estime le livre de la Sagesse, même s'il ne figurait pas dans leur canon¹. C'est dire aussi que l'évêque d'Antioche ne paraît pas s'inquiéter du problème canonique, à l'époque où le concile de Nicée se voyait pourtant poser la question².

Inspiration. Cette Ecriture qu'Eustathe accepte tout entière avec une égale sympathie est l'œuvre de Dieu. Elle constitue la «divine écriture» (K. 17, 26; 20, 3; 36, 27), les «divines écritures» (K. 42, 2; 55, 22; F. 8, 98, 12; 38, 107, 28), le «divin écrit» (K. 19, 14; 20, 6). C'est le Seigneur qui y parle (K. 18, 18-19; 29, 22-24; 34, 2-3; 48, 20), l'Esprit Saint lui-même (K. 56, 11; F. 50, 110, 23). Mais le commentateur apporte une précision: la pensée de l'Esprit ne s'exprime que par «la voix narrative (*διηγηματική*)» du récit. «L'exposé narratif de l'auteur, dit-il, a publié ce que la Pythonisse semblait faire ou dire à Saül qui consultait. Naturellement l'auteur, parlant à son sujet et rapportant ses paroles à la lettre, écrit: et la femme dit: «Qui faut-il que je fasse monter?» Qui est assez naïf pour feindre de ne pas comprendre que ce ne sont pas les paroles de l'auteur, mais que ce sont celles de la femme possédée, dont il vient de préciser le nom auparavant? Nulle part assurément il ne confirme ses paroles comme véritables et personne ne pourrait le montrer en aucune façon» (K. 21, 8-19). Il se révolte contre Origène, qui, détournant l'Ecriture, «ne rougit pas d'attribuer au Saint Esprit les paroles d'une épileptique» (K. 19, 18-19). «L'Esprit Saint ne disait pas que Samuel est remonté, mais il racontait les paroles de la Pythonisse» (K. 56, 10-12). Là est la distinction qui revient toujours: «Sans doute ces choses sont contenues dans les écritures sacrées, mais l'auteur ne proclamait pas à son propre compte qu'une action de ce genre s'était déroulée. La Bible . . . enregistrerait les termes de la Pythonisse et la science divinatoire

¹ L. Dennefeld, *Der alttestamentliche Kanon*, p. 25. Il devait y avoir un certain flottement dans cette fameuse question du canon. Les Juifs d'Antioche respectaient également le livre de Baruch. L'auteur remarque (p. 34) que saint Jean Chrysostome, s'adressant aux Juifs, dit une fois, à l'appui d'une citation de Baruch, que le texte appartient «aux écritures gardées par eux» (PG 48, 815). En revanche, les Juifs que visait Justin rejettent beaucoup de textes et l'apologiste, dans la discussion, respecte leur choix.

² La citation de Baruch appartient à une œuvre qui semble remonter au début de la carrière de l'évêque (M. Spanneut, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche*, p. 85). La citation de la Sagesse figure dans l'Opuscule sur la Pythonisse, composé entre 312 et 323 (*ibid.*, p. 60).

du prince, reconnue par les faits pleine d'erreurs. Il ne conviendra pas de considérer les saintes écritures de cette manière. Sinon, puisqu'elles disent aussi que le diable se proclame ouvertement Dieu, faudra-t-il le croire pour autant, s'opposant totalement à la suite narrative du récit, comme Origène l'insinue? Or cela aussi est inscrit précisément dans les écritures!» (K. 43, 4–16). Non, il ne faut pas croire, comme Origène, «que les paroles de la Pythonisse sont dites par l'Esprit Saint» (K. 48, 18). Il ne faut pas confondre «l'Ecriture» et «la femme» (K. 57, 30).

La position est nette. Eustathe condamne une conception littéraliste de l'Inspiration, qu'à tort ou à raison, il attribue à Origène. Pour notre évêque, le Saint Esprit est bien l'auteur de l'Ecriture, qui est œuvre divine. Il est l'auteur du récit; mais il n'est pas responsable de tout ce qui s'y dit et s'y fait. Il se contente parfois de rapporter, de raconter, d'enregistrer¹. Là il n'affirme pas. Tout compte fait, l'interprétation d'Eustathe est moins révolutionnaire qu'il ne semble au premier abord: il place l'Inspiration non dans le plan du mot – qui ne s'entend que dans le texte et le contexte –, mais dans le plan du sens qui seul importe à ses yeux. Nous touchons là à l'exégèse proprement dite.

II. La méthode exégétique d'Eustathe

A. Critiques d'Origène

Eustathe révèle ses tendances exégétiques à la fois dans les attaques qu'il lance contre la méthode d'Origène et dans les principes qu'il pose ou applique personnellement. Il dénonce continuellement chez son adversaire une sorte d'émiettement du texte sacré. Selon lui, Origène ne s'inquiéterait pas suffisamment du texte suivi et du sens d'ensemble. Ce reproche général se concrétise en trois critiques précises: discrimination arbitraire à l'égard du texte, priorité du mot sur la phrase, abus de l'explication allégorique du mot.

Découpage arbitraire. L'exégète n'a pas le droit de découper dans le texte sacré ce qui l'intéresse, pour sacrifier le reste. Quand

¹ Fr. Zoepfl en a fait la remarque insistante dans son étude doctrinale d'Eustathe, *Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Bischofs Eustathius von Antiochien*, in *Theologische Quartalschrift* 104, 1923, p. 181–182.

l'Alexandrin semble avoir omis un verset de saint Jean qui aurait pu le desservir, Eustathe ironise: «Origène, qui croyait connaître l'Ecriture entière, n'a pas lu ce passage. Et cependant il commente tout l'Evangile, d'un bloc, mot pour mot» (K. 50, 3-5). Il y revient plus loin presque dans les mêmes termes et ajoute: il draine tout ce qui est sans intérêt pour la recherche et passe sous silence ce qui importe naturellement (K. 57, 6-10). Il adresse plus tard un reproche semblable aux ariens: «Ils coupent les extrémités d'une citation» (F. 55, 111, 20). Et il posera cette règle: «Ceux qui combattent dans les formes doivent tout embrasser, sans omission; on ne peut pas chercher à tromper en taisant une partie, si on en affiche une autre insidieusement» (F. 56, 111, 23-25). Origène ne se soumet pas au texte intégral de la Bible, mais y opère un choix. Telle est la première critique d'Eustathe.

Priorité du mot. Dans la même ligne, il reproche à l'Alexandrin, au sein d'une péricope choisie, de s'emparer de quelques termes au lieu de rechercher le sens de la phrase, de faire l'exégèse du mot au lieu de commenter la pensée. Il lui fait grief d'une sorte d'atomisme, qui favorise les interprétations fantaisistes aux dépens du sens réel¹. Origène, dit-il, «s'attache aux mots plutôt, sans apporter aux réalités le soin convenable» (K. 16, 18): «des choses sont jugées d'après le mot» (K. 50, 23). Il s'applique au mot pour lui-même, malgré la polyvalence sémantique des homonymes, et il allégorise sur cette base (K. 48, 23; 48, 28; 49, 5-9; 49, 26; 50, 11-30), au lieu d'en chercher le sens exact, selon le contenu philologique et la portée du contexte. Le résultat: «allégorisant toutes choses pour ainsi dire à partir des mots, il enlève les données des faits» (K. 50, 9-11). Même les puits d'Abraham prennent «un autre sens» (K. 48, 24-25). La pensée d'Eustathe est parfaitement claire et mérite notre attention: il accuse l'exégète de s'emparer du mot en lui-même, pour lui donner une valeur supérieure et occasionnelle, au lieu d'en établir la signification immédiate, logique et rationnelle, qui permet de découvrir «la réalité même, selon le bon sens» (K. 48, 5).

¹ Disons une fois pour toutes que les attaques d'Eustathe déforment la méthode exégétique d'Origène. Pour s'en faire une idée intelligente et bienveillante, consulter H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, l'intelligence de l'Ecriture d'après Origène, Paris, 1950. Il n'en est pas moins vrai qu'Eustathe, s'il tait, par malveillance ou par inintelligence, l'apport d'Origène, dénonce des dangers et des abus véritables.

Abus de l'allégorie. Plus généralement – et c'est la troisième critique – Eustathe reproche à Origène de trouver partout occasion de tropologie et d'allégorie¹. «Par habitude, il allégorise tout en tout temps» (K. 51, 7). N'a-t-il pas entrepris «d'allégoriser les écritures entières»? (K. 48, 2) Mais par cet excès, il néglige les réalités et ruine la vérité historique de la Bible: «Il a tout renversé par sa tropologie» (K. 51, 3). Il a «fait violence» au texte, en le «comprenant au sens spirituel» (*ἐπὶ τοῦ νοητοῦ*, K. 48, 29). Il en a «bouleversé le sens», et les «indications mêmes de Dieu publiées par Moïse» sont devenues des «fables» (K. 48, 20–21)², le paradis par exemple (K. 48, 13). Il se perd dans le vide (K. 50, 31), le bavardage (K. 49, 6; 51, 6), les nuages (K. 57, 5; 49, 5). Ces reproches, dont je ne discute pas la pertinence, sont parfaitement dans l'esprit d'Antioche: ne pas abuser de l'allégorie et de la tropologie, mais chercher d'abord la donnée littérale, c'est la position de Théodore de Mopsueste. Le rapprochement devient piquant quand on songe que Théodore écrivit «contre les allégoristes», «contre ceux qui ne voient, dans la lettre des livres, que le côté parabolique»³ et qu'au dire de Facundus d'Hermiane, ce livre était adressé précisément à Origène⁴.

B. Principes positifs

Priorité du sens. Eustathe annonce encore Théodore et les Antiochiens dans ses propres principes d'exégèse. Au lieu d'imposer au mot le sens qu'on lui souhaite, il faut essentiellement «se plier à la lettre», à «la suite du récit» (K. 48, 4; 20, 6; 21, 7; 43, 14; 48, 22; 49, 26). Il y a correspondance entre le mot et la réalité: «Il est donc naturel de soupçonner la chose d'après le mot» (K. 61, 8–10; 61, 19–21). Il faut l'examiner avec toutes les ressources de la grammaire et de la philologie. Il revendique une «rigueur plus pénétrante» qu'Origène n'en a montré (K. 35, 21–22) et décompose le mot pour mieux l'analyser (*ἐπερωτᾶν*, K. 35,

¹ *Τροπολογία* se trouve K. 50, 24; 51, 3. Le verbe *τροπολογεῖν*, K. 48, 13; 48, 27; 49, 20; 51, 8. *θεωρεῖν* est employé une fois dans un sens voisin, K. 49, 19. Le verbe *ἀλληγορεῖν* se rencontre K. 48, 2; 48, 23; 49, 16; 50, 10; 51, 7.

² L'emploi de *μῦθος* par Origène est un fait, qui, effectivement, pose des problèmes en certains cas (H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, p. 118).

³ R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, p. 51; 55.

⁴ *In libro de allegoria et historia quem contra Origenem scripsit*, Facundus, Pro def., III, 6, PL 67, 602 BC.

3-4; ἐγγαστρολήμθος, 58, 23-24; 61, 19-21). N'est-ce pas aux «philologues» qu'il s'adresse? (K. 16, 27).

Mais il ne faut pas s'en tenir au mot. Eustathe le replace dans le contexte (K. 26, 18-24; 49, 19; 50, 3; 56, 3-14; p. 30-31); il tient compte, pour l'interpréter, des conventions du genre (K. 21, 10-20; 25, 15-21), du personnage qui a la parole (K. 43, 4-25), des données historiques et géographiques (K. 48, 26; 36, 23-37, 17). Evidemment notre exégète ne recourt pas à l'hébreu¹ et n'a pas la technique d'un Théodore, mais les tendances sont bien les mêmes: découvrir, avant tout, le sens précis des termes pour connaître les faits et la pensée exacte de l'auteur. En somme le mot n'a de valeur que dans le texte. C'est la suite du récit ou du raisonnement qui importe, le sens que l'auteur a voulu lui donner. Pour la même raison, l'Inspiration jouait son rôle, non pas dans le plan de la lettre matérielle, mais à l'étape de la signification logique.

Totalité du texte. Aussi Eustathe s'attache-t-il au texte suivi, à l'ensemble, interprétant une péricope par une autre. Par exemple, pour le livre des Rois, il ouvre sa Bible en commençant son exposé. Après le préambule justificatif, «allons donc, dit-il, considérons le texte même du récit», pour le suivre pas à pas, comme il convient; c'est de là qu'il faut partir (K. 17, 11-12). Il la garde ouverte devant lui, et, dès qu'il s'en est écarté dans la discussion, il y revient: «Mais il faut revenir au déroulement du récit» (K. 18, 25-26). Il faut en fouiller les termes: «Suivons de nouveau, dit-il, les mots à la trace, dans leur évolution» (K. 29, 5-6); «il faut avec continuité suivre à la trace le III^e livre des Rois» (K. 38, 12-13). Il nous invite à voir plus loin dans le texte (K. 56, 21; 54, 18). Il recopie quelques versets et nous avertit qu'il saute plusieurs mots dans la citation: «Je passe ce qui est entre deux, pour m'en tenir à l'objet de mes recherches» (K. 38, 20-21)². Il note dans ἐπερωτᾶς le ἐπὶ qui «reconnait clairement qu'il y a redite» (K. 35, 3-4). Et le voilà qui tourne les pages et cherche où l'on a parlé de son sujet: «Si quelqu'un voulait préciser jusqu'à l'évidence, qu'il rebrousse chemin dans le déroule-

¹ Il explique une fois le mot ἐποῦδ (K. 25, 10).

² Cf. K. 56, 2: μετ' ὀλίγα, pour signaler une coupe à l'intérieur d'un verset. Deux fois cependant, à en juger par les manuscrits bibliques connus, il passe sans avertir (K. 46, 15-16 et F. 27, 103, 19-20). D'autres Pères en font autant, par ex. Théodoret citant Baruch 3, 37 (PG 80, 1373 B) et saint Jean Chrysostome... Dans certains cas, il faut considérer la transmission des œuvres.

ment du récit, que rapidement il revienne un peu en arrière, pour étaler sous ses yeux l'endroit précis, où, ayant vaincu Amaleck, (Samuel) s'adjudgea les meilleures des dépouilles . . . En poussant plus loin la précision de sa recherche savante, il trouverait que toutes ces paroles, dans une circonstance adaptée, ont été prononcées mot pour mot par Samuel» (K. 35, 17–24) et treize de nos chapitres défilent sous les doigts d'Eustathe (cf. K. 54, 18).

Il renvoie d'un texte à l'autre, fait des rapprochements, des comparaisons. «Si quelqu'un croit que le démon de la Pythonisse ne peut jamais être mis en fuite, parce qu'il l'emporte sur tous les autres à la fois, qu'il recoure bien vite aux Actes des Apôtres, qu'il aille sur les lieux mêmes et voie dans quelles conditions Paul, le voyageur au message sacré, arriva à Philippes . . .» (K. 32, 13–17). Pour mieux fustiger l'ignorance feinte de son adversaire, il se met à compter les lignes du manuscrit biblique qu'il utilise. Il reproche à Origène de donner un sens spirituel à la lapidation que le Christ subit d'après le texte de saint Jean 10, 31, et de voir dans les pierres des paroles (K. 49, 26–28). Pour sa part, il montre que le texte de saint Jean est conséquent avec lui-même et rapporte des réalités historiques. L'évangéliste, après avoir dit: «Ils prirent donc des pierres afin de les jeter sur lui» (8, 59), continue: «Et les Juifs lui lancèrent des pierres, afin de le lapider» (10, 31). Mais il note qu'il faut passer «dans l'intervalle quelque 135 stiches» (K. 49, 29–30).

Eustathe, grâce aux ressources des méthodes rationnelles, cherche à saisir le contenu du texte sacré dans son sens obvie, compte tenu de l'ensemble que constitue chaque livre.

Allégorisme prudent. Rejette-t-il donc toute allégorie? Pas du tout. Eustathe, par l'objet même de l'*Opuscule sur la Pythonisse* et du fait de l'adversaire qu'il vise, présente une méthode hostile à l'allégorie, mais il dénonce essentiellement l'allégorie qui a pour base le mot. Dans la pratique, il ne craint pas de dépasser la lettre et de voir, dans les personnages et les faits, le signe et l'annonce d'autres réalités. On aurait tort de faire de l'allégorisme un critère de non authenticité du texte d'Eustathe¹. Il y a des fragments d'origine incontestable, où l'allégorie est à l'honneur².

¹ Ainsi R. V. Sellers, *Eustathius of Antioch*, p. 68 par ex.

² M. Spanneut, *Recherches sur les écrits d'Eustathe*, F. 8 et 9, p. 98; 37, p. 107; 63, p. 112–113; 64 à 67, p. 114–115; 88, p. 130. De quel droit rejeter cette série de fragments qui s'appuie sur des témoignages aussi sûrs que les autres? Je donne les preuves dans le travail cité.

Dans les «deux peuples» que Yahvé promet à Rebecca (Gen. 25, 22-23), il n'hésite pas à voir «les deux peuples étendus en tout point de la terre, les chrétiens et les Juifs» (F. 8, 98, 20-21). Il interprète comme nous les prophéties d'Isaïe sur le Messie souffrant (F. 36 et 37, p. 107) ou la prophétie de Baruch 3, 36-38, sur «notre Dieu» (F. 88, p. 130). Il reconnaît le Verbe incarné dans Proverbes 8, 22 (F. 63, p. 112-113) ou dans le Grand Prêtre Melchisédech (F. 64-67, p. 114-115). Il rencontre le texte de la Genèse sur le passage de Jacob à Béthel, 28, 10-22. Et voici que Jacob, instruit par un esprit saint, devient l'image du corps visible et circonscrit du Christ; l'échelle du songe, c'est l'ébauche du trophée de la croix; Jacob dressa une pierre en cet endroit et appela le lieu «maison de Dieu», allusion au temple du Dieu-Verbe, «porte du ciel», promesse de l'œuvre rédemptrice du Christ. Il versa de l'huile sur la pierre, comme Marie sur les pieds de Jésus; la pierre elle-même rejetée par les architectes, n'est-ce pas Jésus? (F. 7, p. 97-98). Oui, Eustathe admet allégorie et typologie, mais à condition que la base littérale soit d'abord bien établie. On remarquera de plus dans ces textes que l'auteur pratique cette exégèse uniquement quand il peut voir, dans le prolongement de la lettre, le Christ et son œuvre. N'est-ce pas la condition première que Théodore de Mopsueste mettait à toute interprétation allégorique?

On trouve dans les idées d'Eustathe sur l'allégorie les mêmes tendances que dans sa théorie de l'Inspiration. Il faut tenir compte du contexte, de la suite, de l'ensemble. Partir d'éléments isolés, c'est se livrer aux caprices de la fantaisie. Mais un allégorisme, bien établi dans la vérité historique du texte, qui s'inscrit dans la ligne des grandes prophéties messianiques, est parfaitement légitime.

M. Bardy a recherché jadis les débuts de l'exégèse antiochienne auprès de Lucien et de ses disciples. Les résultats étaient vagues et hypothétiques¹. Au contraire, à quelques années d'intervalle, Eustathe nous permet de découvrir avec beaucoup de précision les tendances exégétiques de son milieu. Bien avant Diodore, il dénonce un allégorisme qui risque de «volatiliser l'histoire». Il refuse très nettement la spiritualisation des termes isolés, tirés du

¹ G. Bardy, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école*, Paris, 1936, p. 180-181; 187-188.

contexte, qui permet toutes les fantaisies. Il admet cependant une typologie prudente, limitée, appuyée sur des bases réelles. Il n'a pas défini comme Diodore ou Théodore les signes qui autorisent cette interprétation, ni aussi bien dégagé la valeur prophétique de l'Ancien Testament¹, mais, comme un Méthode d'Olympe, malgré son anti-origénisme, il ne recule pas devant un certain allégorisme. Dès avant le concile de Nicée, l'exégèse d'Antioche révèle, par rapport à celle d'Alexandrie, des tendances plus rationnelles et un esprit plus scientifique, une sorte de «réalisme», dont il serait intéressant de rechercher les origines.

¹ Sur la nature de l'exégèse antiochienne, en face de l'exégèse d'Alexandrie, cf. J. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche, conflit ou malentendu*, in *Recherches de Science Religieuse* 34, 1947, p. 257-302.

Early Christian Interpretations of the Three Angels in Gen. 18

L. THUNBERG, Upsala

In a recent article¹ Dr. Rudolf Mainka has reinvestigated the background of Andrey Roublev's famous Icon of the Holy Trinity. There he discusses the 'classical' interpretations of the Russian art historian M. V. Alpatov², according to whom there are two characteristic types of Trinitarian iconographical representation of the three angels: one (older) type, in which they are pictured standing side by side; and another type, called oriental, in which the middle figure occupies a more outstanding position. Roublev's icon belongs to this second tradition; and the position of the middle figure should indicate God the Father³. At this last point, however, Dr. Mainka disagrees, preferring an interpretation put forward by G. Krug⁴, according to which Christ the Word is the middle figure, having God the Father to the left and God the Holy Spirit to the right⁵. He goes on to supply a literary foundation for this new interpretation by investigating the views of the Church Fathers in relation to the accepted understanding of the icon as a whole. In other words, knowing that the Trinitarian interpretation is only one of those used in the early Church, he puts the question: Where are the roots of the Trinitarian understanding of the hospitality scene at Mamre, presented in Gen. 18? His summary of the literary evidences contains, however, less material and is less systematic in its presentation than

¹ In *Ostkirchliche Studien* 11, 1962, pp. 3–13.

² Alpatov's views are presented by himself in *Byzantinische Zeitschrift* 24, 1924, pp. 490 ff., in a shortened translation from Russian (by N. Tarasoff) in *Byz.-Neugriech. Jahrbücher* 5, 1926–1927, pp. 323–339 and in M. Alpatoff, *La Trinité dans l'art byzantin et l'icone de Roublev*, *Echos d'Orient* 26, 1927, pp. 150–186.

³ See *Echos d'Orient* 26, p. 184.

⁴ In *Messenger de l'exarchat du Patriarche Russe en Europe occidentale* 9, 1960, pp. 115–119.

⁵ *Art. cit.*, p. 8.

might have been expected, and this fact shows that the whole story of the Christian understanding of the Mamre scene is far from having been written. Art historians and patristic scholars need a more intimate cooperation, if they are to arrive at final conclusions¹. The following reflexions may perhaps serve to further such a necessary confrontation.

Building partly on the witness of *Procopius of Gaza*, Dr. Maineka recognizes among the Fathers three different interpretations of the visitors and guests of Abraham². This is wise; Procopius does in fact provide a good point of departure, distinguishing systematically between those three Christian interpretations which are actually recognizable in the texts. First of all, he says, there are those who regard the visitors as three angels; then there are the Judaizers, who claim that one of them is God, while the others are angels; and finally there are even those who see in this manifestation a type of the holy and consubstantial Trinity³. Procopius does not, however, provide any further information, so let us consider *where* these three different opinions might have been held.

1. The first type of interpretation seems to have its natural roots on Jewish soil. The Jew Trypho, as presented by Justin

¹ This need may be illustrated by some of the generalizations made in works of art history. Thus K. Möller, in O. Schmitt, *Reallexikon der deutschen Kunstgeschichte*, vol. V, p. 91, in an article on Abraham in Christian art, says that the Church Fathers have given to the visit of the three angels "first of all" a Trinitarian interpretation, though in the same dictionary H. Feldbusch, IV, p. 425, writing on the Trinity paintings, is far more careful, distinguishing between Eastern and Western tradition, the latter in its Trinitarian form being due to Byzantine influences, and referring to different but few interpretations of the Mamre scene in the Early Church. Finally L. Réau, in his *L'iconographie de l'art chrétien*, vol. II: 1, p. 20f., presents the scene as the Byzantine formula of anthropomorphic representations of the Trinity without giving any information about the literary background (cf. p. 131), and H. Aurenhammer, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, vol. I, Vienna 1959, p. 24, points out quite simply that Abraham's greeting and hospitality was already interpreted in a Trinitarian way by the Church Fathers.

² Art. cit., p. 10.

³ Comm. in Genesim, cap. XVIII; PG 87, 364 A B. — The term 'Judaizers' may perhaps designate the fact that, in comparison with the Trinitarian interpretation, this second opinion seems to represent a more 'monotheistic' attitude. Then, however, the Latin translator has misunderstood the intention, since he has changed the text into: "Alii illos (i. e. the first group) judaizare affirmant, qui non credant ex tribus illis unum esse Deum . . .", giving the first group the attribute of 'judaizing' (PG 87, 363 A).

Martyr, agrees from the beginning that God showed himself to Abraham under the tree of Mamre, but thinks that this happened before the arrival of the three men, who are to be regarded merely as three angels¹. This coincides in fact with other Jewish material, according to which the three figures are the angels Michael, Gabriel and Raphaël, sent by God but distinct from Him². Turning to them Abraham, as it were, asks God not to leave him; this does not however exclude the idea that God's *Shekinah* has visited him³.

Now, a similar understanding may be also found among writers of the Early Church, especially – and this is not surprising – in the Antiochene tradition. These writers are in any case very reluctant to make far-reaching interpretations. *Euthérius of Tyana* even indicates, though indirectly, one of the reasons for this reluctance. He attacks those who say that the angels visiting Abraham received food according to their own nature, and who assume that Christ may also have received his food in an incorporeal manner. This is wrong, says Euthérius, for we learn from Scripture that the angels merely appeared to be eating. Otherwise they ought rather to be regarded as men⁴. But they were angels, and thus no conclusions regarding Christ should be drawn⁵. This argument indicates that Gen. 18 has been used for docetic purposes, and the Antiochenes seem to have been aware of this danger, for in *Theodoret of Cyrus* we find a passage with a similar tendency⁶.

Even the fact that Abraham addresses his guests as one single person – which is the main basis of the Christological and Trinitarian interpretations of Gen. 18 – is treated in this reluctant way by the Antiochene writers. Thus, *St. Chrysostom* says that

¹ Dial. c. Tryph., LV; PG 6, 597 C.

² See L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. I, Philadelphia 1938, p. 240 ff.

³ This 'Jewish' position seems to have been known to Procopius' Latin translator, see above p. 561 note 3. — Philo's interpretation is different and will be treated below under 2.

⁴ Cf. Hebr. 13, 2.

⁵ Ps.-Athanasius, *Confutationes quarundam propositionum*, XIII; PG 28, 1377 A–1380 B. — The angels pretended to eat of Abraham's food just to honour his hospitality.

⁶ Quæst. in Genesim, LXIX; PG 80, 177 C. — From a literal point of view men were eating, says Theodoret, but in fact they were angels pretending to do so.

this fact ought not to cause any surprise, for Abraham obviously found one of the figures more outstanding than the others, and the main stress lies on Abraham's hospitality¹. And *Theodoret* seems to go even further in his commentary on the Book of Daniel, where he also mentions Abraham's greeting of the angels as an example of an ordinary use of the word 'Lord' for outstanding people, and not only for the Lord God². This interpretation does not of course exclude the idea of God behind the angels³.

St. Augustine may also to some extent be regarded as a representative of this first class. In *De civ. Dei* XVI he rejects the opinion of some who believe one of the three men to be Christ, and stresses that they were angels. His main reason for doing so seems to be theological: it is difficult to admit a revelation of Christ in human shape before the Incarnation. But his argumentation is strictly exegetical: Lot receives two of the angels and addresses them as 'Lord', while Abraham still talks to the third, and Hebr. 13, 2 affirms that they were angels⁴. The limited character of the knowledge of God within the Old Covenant may have been decisive for St. Augustine, just as docetic risks were decisive for the Antiochenes.

2. Where, then, do we find the second type of interpretation, according to which one of the visitors is divine? Those who have held this opinion – to which we saw St. Augustine refer – must have been fairly numerous, for there are a number of texts available to illustrate it. Among the Latin Fathers, *Novatian* says that God appeared to Abraham among angels and that one of Abraham's visitors was divine: the only one who, though God, could be seen and received by men, i. e. the Son and Word of God⁵. *Tertullian* not only refutes Gnostic docetism by referring to the fact that even angels came in the flesh as men to Abraham

¹ Hom. in Gen. XVIII; PG 53, 380.

² Comm. in Daniele, cap. X; PG 81, 1500C. – *Theodoret* says that one must not believe that the prophet saw the Lord, though he addressed him as 'Lord'. He simply used an ordinary word for outstanding people. One of the other examples is Rebecca's greeting of the servants of Abraham in Gen. 24, 44.

³ See Interpr. ad Hebr. 13; PG 82, 780B.

⁴ *De civ. Dei*, XVI, 29; CSEL 40, 2, p. 178f.

⁵ *De Trinitate*, XVIII; PL 3, 920f. – According to *Novatian* all God's appearances in the OT should be attributed to the Son, see J. Barbel in *Trierer Theol. Zeitschrift* 67, 1958, p. 96.

and Lot and yet remained angels, but he also emphasizes that the Lord (Christ), though not yet incarnate, appeared to Abraham among the angels¹. *St. Hilary* points out that only one of the angels, who was in fact God, Lord and Judge, was adored by Abraham, and that this «Lord from the Lord» was the Son of God².

Among Greek writers first of all *Justin Martyr* should be mentioned. Justin proves to the Jew Trypho that God appeared to Abraham at Mamre together with the angels whom he sent to punish Sodom, and that this Lord, whom the Holy Spirit also names God, was in fact Christ, for none other is called God beside the Father and Creator of all³.

The position of *Origen*, who treats the Mamre episode at some length in his Fourth Homily on Genesis and hints at it several times elsewhere, is more ambiguous. On the one hand we find in Rufinus's Latin translation of this homily the classical expression of the mystery of God's visit in the words: *tribus occurrit et unum adorat et ad unum loquitur*⁴; but on the other hand we do not quite know what is meant by these words. Origen obviously wants to point out *all* the mysteries inherent in the text, but he does not always explain them in detail – or perhaps even pretend to be able to do so. It is thus not surprising that his words have been understood differently⁵. The question is, however, whether Origen did not, also in this text, have in mind an Abraham who, unlike Lot, had some slight insight into the mystery of the Holy Trinity⁶.

¹ De carne Christi, III and VI; PL 2, 757 B and 764 B.

² De Trinitate, IV, 27–29; PL 10, 117f. — Abraham is different from Lot, who receives only two angels.

³ Dial. c. Tryph., LVI, 1f.; PG 6, 601 B.

⁴ In Genesim, hom. IV, 2; GCS 29, p. 52, 20f. Cf., however, Eusebius, Hist. eccl. I, 2, 7; Vita Const. III, 53; GCS 7, p. 100, 32 and p. 101, 3.

⁵ Maineka e. g. thinks that Origen regards one of the angels as Christ (art. cit., p. 9), while Feldbusch, art. cit., p. 425, is of the opinion that Origen thinks of God the Father as the one whom Abraham adored. The first scholar may agree that Origen emphasizes the difference between the knowledge of God given to Abraham and that given to Lot, and that Origen also says that Abraham alone saw Him who saves. (See GCS 29, p. 50, 23ff. and p. 53, 23f.) Feldbusch might answer that only in the vision of Lot was the Incarnation in fact prefigured. (See GCS 29, p. 55, 10ff.)

⁶ GCS 29, p. 57, 11–24. — “Der Schluß (with its Trinitarian formulas) ist beabsichtigt”, says W. A. Baehrens, the editor of the text in GCS.

Further, the formulations of the *Council of Sirmium* (351) seem to indicate far more clearly an interpretation of the second type¹. There we read that those are anathematized who say that Abraham did not see the Son but the unborn God or part of Him². In *Ps.-Chrysostom* the same understanding prevails: Christ, accompanied by a guard of two angels, visited Abraham, who, by this fact, became *θεῶ καὶ ἀγγέλοις δμοσκηρος*³. And *Cyril of Jerusalem* obviously regarded Gen. 18 as a prefiguration of the Incarnation and especially of Christ's Eucharistic presence⁴.

In this second type of interpretation we see that the starting-point is the striking fact that Abraham addresses his guests in the singular, indicating that one of them is Divine, which prefigures the Incarnation. The relation between Gen. 18 and 19 is, however, problematical. This interpretation is mainly of a typological character, and it cannot be proved that anyone but Christ is seen in the figure regarded as divine – a fact that strengthens the position of Dr. Maineka. For when one of the figures is particularly marked out by the interpreters, that figure is Christ, the Word and Son of God. A clear distinction is in fact drawn between the divine persons, as the formulations of Sirmium most eloquently point out⁵.

3. We have seen that a Trinitarian interpretation of the Mamre scene is far from self-evident in the Early Church. But it is certainly there as one of the alternatives. We find it represented within the Alexandrian tradition⁶ but also among Latin Fathers, even at a comparatively early date.

A foundation for this interpretation may have been provided by *Philo*, on whom Origen is obviously relying e. g. for his inter-

¹ Maineka, art. cit., p. 9, has stressed this.

² PG 26, 737 B.

³ PG 56, 546. – Cf. *Philo*, De Abr. XXIII, 116; Cohn-Wendland, IV, p. 27, 3.

⁴ Cat., XII; PG 33, 744 A.

⁵ The existence of this Christological interpretation of the angels, or of a Trinitarian one, does not necessarily give any support to theories of an early "angel Christology" etc. in the Church. On this problem, see J. Barbel, *Theol. Revue* 54, 1958, pp. 49–58, 103–112.

⁶ St. Athanasius, however, though Alexandrian, clearly restricts his interpretation to a Christological mystery, which makes the Incarnation less unbelievable. See Or. I contra Arianos 38; PG 26, 92 A; Or. II, 13; PG 26, 173 A and Or. III, 14; PG 26, 352 A.

pretation of the word Mamre¹. Referring to Gen. 18 Philo regards the angels who accompany God as *λόγοι*²; but more important, knowledge of *λόγοι* is the last stage of knowledge attributed – through allegorical exegesis – to Abraham³. It is in this context that the revelation at Mamre is to be seen. For there Abraham sees three figures, of whom the one in the middle is the Father of the Universe (*sic*) and the others represent the two powers called the Creative and the Royal; the first is also called *θεός* and the second *κύριος*⁴. Thus we see that to Philo the two accompanying visitors – though being angels – represent aspects of God Himself.

This Philonic triad may very well have inspired Christian Trinitarian interpretations. We saw that *Origen* hinted at such an interpretation at the end of his Fourth Homily on Genesis, and in his Commentary on the Song of Songs this interpretation is definitely expressed. We learn that something more than angels is to be seen in the three figures: *nam Trinitatis ibi mysterium probebatur*⁵.

Cyril of Alexandria tells us that Abraham had a great knowledge of God. Not only did he know that God is one, but he was further instructed and also learned, though figuratively, that God is to be known in holy and consubstantial Trinity⁶. Within the limits of the Old Testament he is thus a true Gnostic, for he was aware of a Creator to be adored in Holy Trinity⁷, though he

¹ This may be so, regardless of the fact that Philo himself sees obviously only one of the visitors as more strictly divine and thus is related to the second type of interpretation. See *De Abrahamo* XXII, 143; Cohn-Wendland, IV, p. 33, 9. – On Mamre cf. *Origen*, In Gen. Hom. IV, 3; GCS 29, p. 53, 22f. and Philo, *De migr. Abr.* CLXV; Cohn-Wendland, II, p. 300, 29.

² *De migr. Abr.* CLXXIII; Cohn-Wendland, II, p. 302, 12 ff. – H. A. Wolfson, Philo, Harvard 1957, vol. I, p. 375 emphasizes strongly that this does not imply that the angels are transcendent archetypes or ideas, but J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958, p. 164 modifies the importance of this statement.

³ See J. Daniélou, *op. cit.*, p. 138f.

⁴ *De Abr.*, XVIII f.; Cohn-Wendland, IV, p. 28, 2–8. – *κύριος* represents the punitive and *θεός* the beneficent power of God. See Wolfson, *op. cit.*, I, p. 224. According to Wolfson, *op. cit.*, I, p. 126 angels are in Philo "profound metaphysical symbols about the nature of God".

⁵ In *Cant. Cantic.*, II; GCS 33, p. 158, 17.

⁶ *Contra Jul.*, I; PG 76, 529 C.

⁷ PG 76, 533 B.

could not yet have a full understanding of Him. And because God's nature is one, he addressed Him as 'Lord', not 'Lords'¹.

Similar interpretations are to be found among Latin writers. *Tertullian* uses the Mamre scene as evidence of the unity between the persons of the Trinity², and *St. Ambrose* stresses that Abraham saw the Trinity "in typo" and, while the distinction of persons was observed, adored one single Lord³. The latter, however, can also give a more ambiguous interpretation; thus he writes that Abraham did not see the Father or wash His feet, but the person he received was the figure of the one who was to come⁴.

St. Augustine, who – as we have seen – refuses in *De civ. Dei* to admit a Christological interpretation, also used the Mamre episode as the basis of a Trinitarian argument. In *Contra Maximinum* he thus attempts to show that the way Abraham addresses his guests does not prove that only one of the persons is divine. For in fact we have the same oscillation between singular and plural in Gen. 19, and Abraham washed their feet equally and ministered to them equally. Thus he saw God in all of them, for with his bodily eyes he saw three men, but with the eyes of his heart he realized that this was God. Yet, what he did not know he could not see, and so he saw in the three figures the one God⁵. Again we see that in this understanding the limits of Abraham's knowledge are preserved, while the Trinity at the same time is revealed in anticipation.

In *Ps.-Augustine* (Caesarius of Arles) we find this typological (and allegorical) interpretation carried much further. All the details in Origen's treatment are to be found here, and their significance is pointed out with great confidence. Thus we learn that Lot is far inferior to Abraham, because only two men appeared to him, while three appeared to Abraham⁶. We also find Philo's and Origen's interpretation of Mamre as "visio sive perspicacia", with a reference to John 8, 56, which is very common in this connection⁷; but most important, we read that: *tribus*

¹ PG 76, 532 D–533 A.

² De Spir. Sancto, I, 6; CSEL 21, p. 109, 15 ff.

³ De excessu Fratris, II, 96; CSEL 73, p. 302.

⁴ De fide, II, 8, 72; CSEL 78, p. 82. — A Christological and a Trinitarian interpretation may very well have been combined in St. Ambrose's understanding of the text.

⁵ Contra Maximinum, II, 5–7; PL 42, 806–809.

⁶ Sermo V, 2; PL 39, 1747.

⁷ Sermo V, 5; PL 39, 1748.

ergo occurrit Abraham, et unum adorat. This shows that he understood the mystery of the Holy Trinity, but as he adored only one, as it were, he knew that there is one God in three Persons¹. Here the Trinitarian interpretation is fully developed and proposed without restrictions.

Two further Greek writers closely related to the Alexandrian tradition ought to be mentioned: *Ps.-Dionysius* and *St. Maximus the Confessor*. The former does not treat the Mamre scene as such, but refers to it indirectly in qualifying Abraham as the first human being brought to *θεογνωσία*². St. Maximus, on the other hand, reproduces some of the points of the earlier Trinitarian interpretation and may be said to have subordinated typology to allegory.

There are two texts by St. Maximus which are outstanding in this context³. In his letter on Charity to John the Chamberlain he presents Abraham as an example for all, being a man who did not consider the individual characteristics of his fellow men but their common nature. He was thus worthy to receive God in human shape and was brought to Him, because he did not regard any one otherwise than himself but knew one as all and all as one⁴. Here St. Maximus is obviously hinting at the episode of Mamre, and the mystery of singular and plural in Gen. 18 is supposed to be in the reader's mind. But certain restrictions are preserved. It was in fact Abraham's attitude towards *men*, which prepared him to become a true Gnostic. In the second text, *Quaest. ad Thal.* XXVIII, the connections with Mamre and the Trinitarian interpretation are more clearly expressed. Here again Abraham is presented as a true Gnostic. He was perfect in knowledge, having his mind freed from matter, and thus God appeared to him, revealing that the truth about the monad lies inherent in the truth about the triad (Trinity): God appeared to him as three but talked to him as one⁵. Lot, on the other hand, was still bound to the bodily connection between matter and form and believed in God as the Maker of visible creation only, and thus God appeared to him as two⁶.

¹ Sermo V, 4; PL 39, 1748.

² De eccl. hier., VII, 3, 5; PG 3, 576C.

³ Ep. II; PG 91, 400CD and *Quaest. ad Thal.* XXVIII; PG 90, 360 D—363 B.

⁴ PG 91, 400C.

⁵ PG 90, 360 D.

⁶ PG 90, 361 A.

St. Maximus sees Abraham as a true Gnostic, but he has become such by contemplating human nature and through knowledge of himself¹. Abraham has found the mystery of the Holy Trinity, which Lot has not. But this knowledge of the Trinity is based on the knowledge of man: the trichotomy of man's nature is a reflexion of the Triad of God, for man is created in the image of God. Thus, by liberating his mind Abraham has prepared himself for the revelation of the Triune God. So St. Maximus is able to evade the risks of attributing to a patriarch of the OT – and to Man as a whole – a full knowledge of God².

We have now come to the end of our investigation. We may be allowed, finally, to draw some conclusions, which may also be of interest for the iconographic interpretations of Gen. 18.

1. There are three different types of understanding of the Mamre scene represented in the Early Church: one which regards the three figures simply as angels; one Christological, according to which the Incarnation is prefigured in the fact that God appeared as man; and one Trinitarian, emphasizing the quality of Abraham's knowledge and the difference between Abraham's vision in Gen. 18 and Lot's in Gen. 19. Both the Christological and the Trinitarian interpretation stress particularly that Abraham addresses his guests in the singular.

2. The first type of interpretation is based on a literal exegesis of the text, the second on a typological and the third on a combination of typological and allegorical exegesis. The first type is

¹ This does, of course, not exclude that the mysteries of God are revealed to him only through grace. See Ep. II; PG 91, 400 C: *τὸν θεὸν ἰδεῖν ἡξιώθη*.

² This is all the more important, as e. g. the Cappadocians – and still more Procopius of Gaza – seem to hesitate considerably in front of a full Trinitarian interpretation of Gen. 18, because it might interfere with the principles of the economy of salvation. Thus, St. Basil underlines that Abraham called himself dust and ashes before God, because no one who is allowed to look into the goodness and wisdom of God, is able to witness to His wisdom and power, either to himself or to anyone else. (Comm. in Isaiam, II, 87; PG 30, 261 A B.) And St. Gregory of Nazianzus stresses that Abraham did not see God as God but as man and that he was praised because he showed fear of God to the extent that he could understand Him. (Or. Theol., II, 18; PG 36, 49 A B. – This apophatic reservation is, of course, due to all visions of God.) – Procopius of Gaza says that Abraham had a true vision of God, though it is impossible for human eyes to see Him. (In Gen. 18; PG 87, 1, 364 A B.) Cf. Comm. in Isaiam (PG 87, 2, 1929 B), where he stresses that Abraham saw God in human shape, and that it was the Logos (*sic*) who appeared to him.

represented by the Jews in general (except Philo) and by Christian writers related to Antioch. The second type is not restricted to any particular school, but the Cappadocians belong to those who hesitate to accept a full Trinitarian interpretation (see p. 569 note 2). The third type is represented by Alexandrian writers (with a point of departure in Philo) and by some Latin writers, open to mystical exegesis.

3. The interpretations which regard only one of the figures as divine are of a strictly Christological character, and some of the Trinitarian interpretations seem to point out one particular figure as Christ. This fact gives support to Dr. Maincka's opinion, that the middle figure on the icons is always Christ rather than God the Father.

4. The early existence of a Trinitarian interpretation on Latin ground shows that the lack of iconographic material with a clear Trinitarian arrangement in the West (until a very late date) does not depend directly on the Western literary tradition. It might, perhaps, rather be due to different functions of images in East and West¹.

¹ Réau, *op. cit.* II: 1, p. 131 has e. g. indicated that the West has been more bound to a strict typology, and thus the annunciation of the birth of Isaac has been brought into the foreground and seen as a prefiguration of the Annunciation of the Blessed Virgin.

Patristic Evidence and the Priority of Matthew

N. WALKER, West Ewell

Whereas it used to be held that Matthew's Gospel was prior to that of Mark, the latter being dependent on the former and to some extent its abbreviation, the twentieth century found scholars asserting the contrary, namely, that Mark's Gospel was prior to that of Matthew. And in order to account for the non-Markan matter in Matthew and Luke, apart from the genealogy and infancy, Marcan priorists found it necessary to postulate the existence of an earlier and unknown source, labelled "Q", which should contain the *logia* of Jesus referred to by second century Papias¹. Now this word *logia*, rendered "oracles" in the English versions of the New Testament and of the Letter of Aristeeas², was formerly regarded as restricted in meaning to "sayings", but nowadays is held to include "doings" as well as "sayings", so that "records"³ would be a better rendering. This, of course, implies that "Q" must be a primitive form of the Gospel, earlier than Mark.

In this connection it should be said that the late John Chapman, Abbot of Downside, made an intensive study of the Synoptic relationships in his *Matthew, Mark and Luke*, edited with introduction and additions by Mgr. John Barton, and published by Longmans in 1937.

Then in 1951 his successor in office, B. C. Butler, made a penetrating and exhaustive study of the problem entitled *The Originality of St. Matthew* (Cambridge U. P.), in which on literary grounds he was able to show convincingly that "Q", when tracked down, was of such a nature as to be indistinguishable from Matthew's Gospel. It would seem, therefore, that Marcan priority can no longer be maintained.

¹ Papias apud Euseb. H. E. III, 39, 16.

² Acts 7, 38; Rom. 3, 2; Heb. 5, 12; I Pet. 4, 11; Aristeeas 158, 177.

³ C. C. Torrey: *The Four Gospels* (London, 1932) p. 253, *Logia* = Gospel.

According to Butler, the Synoptic relationships may be expressed thus:



But surely with the rapid growth of the Church in the first decade of its existence, and the further scattering of believers by reason of persecution, there must have arisen an early¹ and increasing demand for a *written* account of the words and works of Jesus, first of all in Aramaic, then in Greek. According to Eusebius², Matthew wrote his Gospel before his departure from Palestine into foreign parts. But if the evangelist be the Apostle³ Matthew, the claim made by some⁴ for a post-60 date for his Gospel would imply that he waited thirty years before carrying out his Master's last command, and that the Early Church was without a written Gospel during the first thirty years of its existence!

Irenaeus⁵, writing towards the end of the second century AD, also bears witness to the priority of Matthew, when he says:

"Matthew edited a writing of the Gospel among the Hebrews in their own language, while Peter and Paul in Rome were preaching and founding the church. After their departure (*ἐξοδος*) Mark, the pupil and interpreter of Peter, handed down to us in writing the things that were preached by Peter."

The word *ἐξοδος*, here rendered "departure", is taken by some to denote "death", as in certain other occurrences⁶. In that case, since Paul's death could not have been before 64 AD⁷, Mark's Gospel would have to be dated later still, and the words "in Rome" would indicate 62–64 AD as the date of Matthew's

¹ C. C. Torrey, *ibid.* p. 256.

² Euseb. H. E. III, 24, 6.

³ Rieu: *The Four Gospels* (Penguin Classics 1952) p. xxii.

⁴ *Ibid.* Matthew dated 85 AD, while A. E. J. Rawlinson: *Gospel according to St. Mark* (Westm. Comms. 1925) dates Mark 65–67, and Matthew later.

⁵ Irenaeus: *Adv. Haer.* III, 1, 1. Euseb. H. E. V, 8, 2–4.

⁶ Lk. 9, 31; II Pet. 1, 15, cf. Rawlinson: *op. cit.* pp. xxviii f.

⁷ For Paul's arrival in Rome in 62 AD see Peake's *Comm. on Bib.* (Nelson 1962) par. 638f.

Gospel, which date, as aforesaid, would be unreasonable. The date of Peter's death, formerly reckoned as 64 AD, is now held to be uncertain¹. In fact Heussi, who denies Peter's presence in Rome, puts it at 55/56 AD.

Moreover, if *ἐξοδος* here denotes "death", how could this be reconciled with the assertion by Clement of Alexandria that Peter lived to see the completion of Mark's Gospel, or with Origen's statement² that Mark wrote as Peter suggested? Evidently *ἐξοδος* here denotes removal to another earthly locality (compare Acts 12, 17). For the place to which Peter betook himself after release from prison was surely Antioch in Syria, whither also came Paul and contended with him³. As the capital of the Province of Syria⁴, Antioch became an important centre for missionary campaigns.

But what was become of Peter? It is reasonable to suppose that Peter, in his flight from Jerusalem to Antioch, was accompanied by John Mark, his "pupil and companion", at whose mother's house he had called on the way⁵, and that at Antioch he stayed a considerable time⁶, eventually "departing" thence to his northern and central Anatolian tasks, even as Paul did on the occasion of *his* southern and western Anatolian tasks. Indeed, we are expressly told that the Spirit forbade Paul's entry into just those regions where Peter was or had been preaching⁷. It is fair also to suppose that Mark was indeed invited to accompany Peter into the Anatolian hinterland, but declined to go, just as he had before, when invited by Paul⁸. It was then, when both Peter and Paul had "departed" on their respective major campaigns, that John Mark found leisure to write down what he remembered of Peter's preaching.

What Acts clearly indicates is that both Peter and Paul spent much time *in Syria* before their eventual "departure" to regions beyond.

¹ Heussi: Peake's Comm. par. 638f., Heussi: ThLZ 77 (1952) pp. 67ff.

² For Clement, see Euseb. III, 5, 2; VI, 14, 6; for Origen, *ibid.* VI, 25, 4-5.

³ Gal. 2, 11-21.

⁴ Encyc. Bib. I (1899) col. 184.

⁵ Acts 12, 12-17.

⁶ Paul at Antioch: Acts 11, 26; 13, 1; 14, 26-27; 15, 30-35; 18, 22; Gal. 2, 11, and Peter at Antioch: Gal. 2, 11, and note Feast of St. Peter's Chair at Antioch in R. C. Calendar, Feb. 22nd.

⁷ Acts 16, 6, 7.

⁸ Acts 13, 13; 15, 36-39.

Since the martyrdom of James Boanerges occurred in the spring of 44 AD, Peter's flight must have been in the same year, giving a likely date of 46 AD for the writing of Mark's Gospel. With this we may compare the date given by Jerome 43, Belser c. 44, Birks c. 48, Allen 44-49, Torrey 40¹.

But the words "in Rome" in the Irenaeus statement present a difficulty, and have been the chief cause of the late-dating of Matthew and Mark. For the NT knows nothing of the presence of Peter in Rome, nor of Paul's founding² a church there. Nor does Clement mention anything of the sort in his letter to the Corinthians. On the other hand, we are informed of the presence in Peter's audience at Jerusalem of "visitors from Rome"³, both Jews and proselytes" on the Day of Pentecost 30 AD. Presumably some of them were converted and baptised by Peter or one of his deputies, so that they, on returning home, formed the nucleus of the church in that city, with "elders" then or later duly commissioned by Peter, to do which did not require his presence in Rome. Then, as now, the candidates presented themselves to the Ordinary, wherever he might happen to be. If the church in Rome could thus be said to have been "founded" by Peter, so too could other churches in Palestine, Syria and Anatolia.

It is plain that the words "in Rome" are in conflict both with the statements of Clement of Alexandria and Origen on the one hand, and with NT evidence on the other. Now it should be remembered that at the time Irenaeus wrote Jerusalem was no more, having been wholly destroyed fifty years before, and the whole of Palestine was finally incorporated into the Imperial Province of Syria, and governed from Antioch. In fact, Jerusalem had been re-founded as a pagan city and named Aelia Capitolina⁴. The church in Jerusalem had disappeared, and its former leadership was passing into the hands of the church in Rome. Yet whereas Antioch could rightly claim the presence and preaching of the *two* great Apostles, Peter and Paul, Rome could only boast of the presence and preaching of *one* Apostle, and he a prisoner.

¹ J. Moffatt, *An Introduction to the Literature of the New Testament* (Edinburgh, ed. 3, 1918), p. 213; Torrey: *op. cit.* pp. 256ff., 262.

² Rom. 15, 20.

³ Acts 2, 10.

⁴ Encyc. Bib. II (1901) col. 2288.

Accordingly, the present writer suggests that a Roman copyist altered the place-name in the Irenaeus statement, which must have been "Syria", into "Rome". Nor would there have been much difficulty if Irenaeus's informant had been a Jewish-Christian, since for him "Syria" was *arām* אֲרָם, which in view of the readiness of initial aleph with short vowel to disappear¹, could easily degenerate into *rām*, *rōm*, which suggests *rōmī*, the Hebrew for "Rome"². In fact, J. Levy in his *Neu-Hebräisch-Chaldäisches Wörterbuch* (Leipzig 1876) gives as second meaning of אֲרָם (= רֹמִי) "Rome", quoting Pes. 87 b. So too G. Dalman in his *Aramäisch-Neu-Hebräisches Handwörterbuch* (Frankfurt a. M. 1922), who writes "Rome (?)".

Thus what was meant to be "in Syria" came to be interpreted as "in Rome", and the Irenaeus statement originally ran:

"Matthew edited a writing of the Gospel among the Hebrews in their own language, while Peter and Paul *in Syria* were preaching and founding the church. After their 'departure' (sc. to Anatolia), Mark . . ."

This apostolic preaching and founding by *both* Apostles "in Syria" ranged from AD 33 to AD 46, preceded by Peter's work AD 30-33.

With the correction of "in Rome" to "in Syria", all hindrance to the earlier dating of Matthew's Gospel is removed, and since the period of Acts 1-8 need not have exceeded a year and a half³, Aramaic Matthew may well have been composed c. 33 AD, and Greeked with additions by bi-lingual Matthew c. 35 AD.

¹ C. H. H. Wright: *Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages* (Cambridge 1890), p. 45.

² Delitzsch's rendering in his Hebrew NT.

³ Peake's Comm. par. 638 a.

Patristic Biblical Citations

The importance of a good critical text, illustrated from St. Augustine

G. G. WILLIS, Wing

Dr. Souter pointed out fifty years ago that "No edition of a patristic work is really valuable for the textual criticism of the New Testament which has not itself been the product of strict scientific method"¹. He expands this later in the same work: "The printed editions of the Latin Fathers, with the exception of those in the Vienna *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* and a few others, are unreliable in questions of New Testament criticism. The early editions were mostly reprinted from one manuscript which happened to be accessible to the printer. If it were a fifteenth-century manuscript, so much easier would the printer's task be, as he could not but be familiar with a script practically contemporary with himself."² Again, Streeter says, "For a very large number of the Fathers the only printed texts available are the Benedictine editions or the reprint by Migne. These are frequently based on late manuscripts. Hence confidence can be placed in their texts of the quotations from the Gospels in the earlier Fathers only where these give a reading which differs from the standard text."³

It is true that the Benedictine editors of Augustine generally use more than one manuscript, and they list their manuscripts, though they neither describe them, tell us how much they contain, or what is their value or relationship to each other, nor ascribe approximate dates to them. Worse than this, they do not tell us what manuscript or manuscripts their printed text follows, and they give only occasional variants; and of course without a

¹ A. Souter, *The Text and Canon of the New Testament*, London, 1913, p. 17.

² *Ibid.*, pp. 85–86; cf. A. Souter, *A Study of Ambrosiaster, Texts and Studies* Vol. VII, no. 4, Cambridge, 1905, p. 42, 'the Benedictine text is no less worthless in the scriptural quotations than in the rest of the work'.

³ B. H. Streeter, *The Four Gospels*, London, 1924, p. 46.

full apparatus of all variants and the manuscripts which support them, it is quite impossible to assess the value of such readings as are given. It may be admitted on the other hand that the Vienna text sometimes of necessity rests on narrow foundations: for instance that of *Contra Secundinum* on one tenth-century manuscript; that of *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem* and *Gesta cum Emerito* on one thirteenth-century manuscript; *Contra Gaudentium* on one twelfth-century manuscript, and *Breuiulus Conlationis cum Donatistis* on no manuscript at all, but only on an early printed edition. Yet even in these circumstances we are presented with the best text available, and we do know from a critical edition exactly where we stand, and this cannot be asserted of the Benedictine edition. Now sometimes the Benedictine edition is fairly trustworthy: if it be compared with the Vienna edition in, say, *De Genesi ad litteram*, *Quaestiones in Heptateuchum*, *Adnotationes in Iob*, *De peccatorum meritis et remissione* and other works, in respect of the New Testament quotations, it will be found that often there is very little difference between the two. But such difference as there is is almost wholly in the direction of assimilation to the Vulgate. It affects order of words and minor variations concerned with one or two words more than it affects the outstanding peculiarities of Augustine's text compared with the Vulgate. But there is a great element of uncertainty in the use of the Benedictine text: certainly a close comparison of the Vienna text and the Benedictine in works common to both does not inspire the student to use the Benedictine text with confidence for those works where the text cannot be checked against a text compiled on sound critical principles. This feeling is reinforced by an example such as the quotation from Matthew 23, 29–36 contained in *Contra aduersarium legis et prophetarum*, II, 17. In the Benedictine text it is completely assimilated to the Vulgate, and preserves none of Augustine's characteristic version of this passage as seen, for example, in a sermon in Morin's edition¹. Differences from the Vulgate Benedictine text are italicized.

¹ Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti, ed. G. Morin, in *Miscellanea Agostiniana*, I, 57, Rome, 1930.

Benedictine Text

Morin's Text

C. adu. legis et proph. II, 17

(Matt. 23, 29-32)

29	uae uobis scribae et pharisaei hypocritae qui aedificatis sepulchra prophetarum et ornatis monumenta iustorum.	uae uobis scribae et pharisaei <i>quia extruitis monumenta prophetarum.</i>
30	et dicitis si fuissemus in diebus patrum nostrorum non essemus socii eorum in sanguine prophetarum.	et dicitis si <i>essemus tempore</i> patrum nostrorum non <i>consenti-</i> <i>remus eis in necem prophetarum.</i>
31	itaque estis testimonio uobismet- ipsis quia filii estis eorum qui prophetas occiderunt.	<i>certe testimonium perhibetis</i> quia filii estis eorum qui <i>occiderunt prophetas.</i>
32	et uos implete mensuram patrum uestrorum.	et uos <i>implebitis</i> mensuram patrum uestrorum.

Other examples in which the Benedictine text is closely assimilated to the Vulgate by comparison with a good critical text are to be found in the long citations from 1 Cor. 6, 11-20; 7, 1-7 in *De moribus ecclesiae catholicae*, I, 78; and from Rom. 14, 1-15, 3 in *De moribus manichaeorum*, II, 32. They should be compared with the critical text of citations from the same passages in the Vienna corpus, for example

Ep. XXIX; De adult. coni. I, xiii, 14; *Ep. CLXX, CCXXXVIII, CCXLI, CLXXIII* (1 Cor. 6, 11-20).

Ep. CCLXII; De nupt. et conc. I, 18; *De adult. coni.* I, ii, 2; *De bono uid.*, III, 5 (1 Cor. 7, 1-7).

Contra Adimantum, 14 (Rom. 14, 1-23).

The Benedictine editors on some occasions deliberately assimilate biblical quotations to the Vulgate against heavy or even unanimous manuscript authority. For instance, 1 Cor. 6, 4 is nearly always read by Augustine in the form

saecularia igitur iudicia si habueritis eos qui contemptibiles sunt in ecclesia hos conlocate.

as against the Vulgate

illos constituite ad iudicandum.

The Greek has simply *τούτους καθίζετε*, to which Augustine is obviously nearer than is the Vulgate. This is Augustine's reading in *De doctrina christiana*, *Contra Faustum*, *De opere monachorum*,

and *Enchiridion*, that is, over a period extending from at least 397 to 421. Only in a sermon from Morin's collection does he ever read *illos constituite ad iudicandum* with the Vulgate, and a sermon from a medieval homiliary is quite likely to have suffered assimilation to the Vulgate. We can safely say that *hos conlocate* is Augustine's constant text of this verse. But in *De doctrina christiana* IV, xviii, 36 the Benedictines print the Vulgate text in this quotation, *illos constituite ad iudicandum*, with a footnote

MSS *collocate*; et prope omnes omittunt *ad iudicandum*: quod etiam abest a graeco textu apostoli.

In all the other places where it is quoted the Benedictine editors read the characteristically Augustinian form *hos conlocate*.

In *De utilitate credendi*, III, 8 is a quotation from 1 Cor. 10, 1–11, where in verse 4 Augustine reads *petra prosequenti eos*, which the Benedictines have corrected to the Vulgate *consequente eos petra* in the face of all the manuscript evidence, as they acknowledge in a note. In a passage 1 Petr. 1, 3–9 quoted in *De peccatorum meritis et remissione*, I, xxvii, 41, where the Vienna text has *intaminatam*, the Benedictine reads *incontaminatam* with the Vulgate, and against all manuscript evidence of the *De peccatorum meritis et remissione*. In the very next verse they do the same against the vast bulk of manuscript authority. The true reading is *ementes* both here and in *De bono coniugali* and in two sermons in the Morin collection.

What confidence can be placed in editors who deliberately assimilate to the Vulgate in the face of all their manuscript evidence? Of course no editor's judgement is always right, and the Benedictine text is less assimilated to the Vulgate than might have been expected. But such assimilation does occur, and is a constant danger in the biblical quotations in the Fathers. The medieval scribes were so familiar with the Vulgate in liturgical and academic use that it must have been very hard for them to avoid assimilation to it. Nevertheless it is of the greatest importance to use the best critical texts available.

- Hans Lietzmann: **Kleine Schriften. Band III: Studien zur Liturgie- und Symbolgeschichte. Zur Wissenschaftsgeschichte.** Herausgegeben von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte [Bd. 74] 1962. X, 406 S. — 5 Taf. — gr. 8° Brosch. MDN 54,— (vergriffen) Ganzl. MDN 57,—
- Didascalae Apostolorum Canonum Ecclesiasticorum Traditionis Apostolicae versiones Latinae rec. Erik Tidner [Bd. 75] 1963. XXVI, 188 S. — gr. 8° MDN 52,—
- Hans Dieter Betz: **Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti** [Bd. 76] 1961. XIV, 287 S. — gr. 8° MDN 36,50
- Studien zum Neuen Testament und zur Patristik.** Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht. Herausgegeben von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte [Bd. 77] 1961. VIII, 378 S. — 1 Titelbild — gr. 8° MDN 51,—
- Studia Patristica III—VI.** Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959. Edited by F. L. Cross [Bd. 78—81] 1961. Part I: XI, 430 S. — gr. 8° MDN 35,50
1961. Part II: IX, 533 S. — 1 Tafel — gr. 8° MDN 44,50
1962. Part III: IX, 547 S. — 1 Karte — gr. 8° MDN 49,—
1962. Part IV: IX, 551 S. — gr. 8° MDN 48,—
- Harald Hegemann: **Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum** [Bd. 82] 1961. XIX, 220 S. — gr. 8° MDN 25,—
- Friedhelm Winkelmann: **Die Textbezeugung der Vita Constantini des Eusebius von Caesarea** [Bd. 84] 1962. XIII, 182 S. — gr. 8° MDN 28,—
- Traugott Holtz: **Die Christologie der Apokalypse des Johannes** [Bd. 85] 1962. XIX, 240 S. — gr. 8° MDN 35,— (vergriffen)
- Nikolaus Walter: **Der Thorausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseud-epigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur** [Bd. 86] 1964. XXI, 283 S. — gr. 8° MDN 52,—
- Studia Evangelica II—III.** Papers presented to the Second International Congress on New Testament Studies held at Christ Church, Oxford, 1961. Edited by F. L. Cross [Bd. 87—88] 1964. Part I: XIII, 680 S. — gr. 8° MDN 81,—
1964. Part II: XI, 498 S. — gr. 8° MDN 59,—
- Franz Paschke: **Die beiden griechischen Klementinen-Epitomén und ihre Anhänge. Überlieferungs-geschichtliche Vorarbeiten zu einer Neuausgabe der Texte** [Bd. 90] 1966. XXIX, 321 S. — 4 Abb. — gr. 8° MDN 66,—
- Kurt Treu: **Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments in der UdSSR. Eine systematische Auswertung der Texthandschriften in Leningrad, Moskau, Kiev, Odessa, Tbilissi und Erevan** [Bd. 91] 1965. XIV, 392 S. — gr. 8° MDN 67,50
- Studia Patristica VII.** Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1963. Edited by F. L. Cross. Part I [Bd. 92] (Vorliegender Band)

In Vorbereitung befinden sich:

- Berthold Altaner: **Kleine patristische Schriften** [Bd. 83]
- Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katänenhandschriften gesammelt und herausgegeben von Joseph Reuss [Bd. 89]
- Studia Patristica VIII—IX.** Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1963. Edited by F. L. Cross. Part II—III [Bd. 93—94]
- Peter Nagel: **Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums** [Bd. 95]
- Manfred Hoffmann: **Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte** [Bd. 96]
- Hans-Friedrich Weiß: **Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums** [Bd. 97]
- Günter Gentz / Friedhelm Winkelmann: **Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopoulos und ihre Quellen** [Bd. 98]

14

Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte

Herausgegeben von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte
der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin

Seit 1953 sind erschienen:

- Origenes Werke XII.** Origenes Matthäuseklärung. Dritter Teil: Fragmente und Indices, 2. Hälfte.
Herausgegeben von Erich Klostermann und Ludwig Früchtel [Bd. 41,2]
1955. VII, 490 S. — gr. 8° Brosch. MDN 50,— (vergriffen) Lederin MDN 52,— (vergriffen)
- Die Pseudoklementinen I. Homilien.** Herausgegeben von Bernhard Rehm. Zum Druck besorgt durch
Johannes Irmscher [Bd. 42]
1953. XXIV, 281 S. — gr. 8° Neuaufgabe in Vorbereitung
- Eusebius Werke VIII.** Die Praeparatio evangelica. Herausgegeben von Karl Mras
Erster Teil: Einleitung. Die Bücher I bis X [Bd. 43,1]
1954. LX, 613 S. — gr. 8° Brosch. MDN 56,— (vergriffen) Lederin MDN 60,— (vergriffen)
Zweiter Teil: Die Bücher XI bis XV. Register [Bd. 43,2]
1956. V, 590 S. — gr. 8° Brosch. MDN 54,— (vergriffen) Lederin MDN 58,— (vergriffen)
- Theodoret. Kirchengeschichte.** Herausgegeben von Léon Parmentier. Zweite Auflage bearbeitet von
Felix Scheidweiler [Bd. 44 (19)]
1954. XXXII, 445 S. — gr. 8° Brosch. MDN 22,50 (vergriffen) Lederin MDN 24,— (vergriffen)
- Koptisch-gnostische Schriften I.** Die Pistis Sophia — Die beiden Bücher des Jeü — Unbekanntes alt-
gnostisches Werk. Herausgegeben von Carl Schmidt. Zweite Auflage bearbeitet von Walter Till
[Bd. 45 (13)] — Unveränd. Nachdruck der 3. Auflage von 1959 MDN 22,—
1962. XXXVIII, 424 S. — gr. 8°
- Hippolytus Werke IV.** Die Chronik. Hergestellt von Adolf Bauer. Durchgesehen, herausgegeben und
in zweiter Auflage bearbeitet von Rudolf Helm [Band 46 (36)]
1955. XXXI, 218 S. — XI Tab., dav. 2 auf Faltaf. — gr. 8°
Brosch. MDN 34,— (vergriffen) Lederin MDN 37,50 (vergriffen)
- Eusebius Werke VII.** Die Chronik des Hieronymus. Herausgegeben und in 2. Auflage neu bearbeitet
von Rudolf Helm [Bd. 47 (24. 34)]
1956. LII, 541 S. — gr. 8° Lederin MDN 86,— (vergriffen) Brosch. MDN 83,—
- Die Apostolischen Väter I. Der Hirt des Hermas.** Herausgegeben von Molly Whittaker [Bd. 48]
1956. XXVI, 115 S. — 7 S. Beilage — gr. 8° Brosch. MDN 17,— (vergriffen) Lederin MDN 20,—
(vergriffen)
- Origenes Werke IX.** Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen
Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars. Herausgegeben und in zweiter Auflage neu be-
arbeitet von Max Rauer [Bd. 49 (35)]
1959. LXIV, 404 S. — gr. 8° Lederin MDN 71,— (vergriffen) Brosch. MDN 68,—
- Sozomenus. Kirchengeschichte.** Herausgegeben von Joseph Bidez. Eingeleitet, zum Druck besorgt und
mit Registern versehen von Günther C. Hansen [Bd. 50]
1960. LXVIII, 525 S. — gr. 8° Lederin MDN 80,— (vergriffen) Brosch. MDN 77,—
- Clemens Alexandrinus II. Stromata Buch I–VI.** Herausgegeben von Otto Stählin. In dritter Auflage neu
herausgegeben von Ludwig Früchtel [Bd. 52 (15)]
1960. XIX, 540 S. — 4 Abb. auf 3 Taf. — gr. 8° Lederin MDN 68,— (vergriffen) Brosch. MDN 65,—
- Die Pseudoklementinen II. Rekognitionen in Rufins Übersetzung.** Herausgegeben von Bernhard Rehm.
Zum Druck besorgt durch Franz Paschke [Bd. 51]
1965. CXI, 387 S. — gr. 8° Brosch. MDN 113,— Lederin MDN 118,—

AKADEMIE-VERLAG • BERLIN

.

UNIVERSITY OF MICHIGAN



3 9015 01349 3278



